المواطنة في ميزان العقل والنّقل ونظريّة الرّموز الثّقافيّة

محمود الذوادي/ جامعي، تونس

تعريف المواطنة :

انتشر كثيرا استعمال كلمة المواطنة في السنوات الأخيرة في المجتمعات الحديثة. ويمكن ذكرتعريفين رئيسيين لمفهوم المواطنة. يتمثل الأول في القول إن المواطنة تشمل الحقوق القانونية والدستورية وضمانات المشاركة السياسية الفعالة للمواطن. كما تشمل أيضا حدا أدنى من الحقوق الإقتصادية والإجتماعية والثقافية التي تمكن المواطن من التعبيرعن رأيه ومصالحه بحرية مثل التقارب في الدخل والثروة والمكانة الإجتماعية والتعليم ومهارات الوصول إلى المعلومات البديلة التي تسمح للمواطن بالحصول على المعلومات من مصادرمختلفة متنافسة. ويدعومفهوم المواطنة إلى حد أدنى من المسؤلية المجتمعية نحوتنمية فرص العمل والرعاية الإجتماعية في حالة العجزوالبطالة ونحو التعليم والصحة والتنمية الثقافية. [المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية 2001 : 37 38].

أما التعريف الثاني لمصطلح المواطنة فهويتمثل في أن صفة المواطنة تحدد حقوق وواجبات المواطن إزاء وطنه. كما تتميزالمواطنة بنوع خاص بولاء المواطن لبلاده وخدمتها في أوقات السلم والحرب والتعاون مع المواطنين الآخرين في تحقيق الأهداف الوطنية [بدوي 1986 : 60].

فهذا التعريف هوالتعريف الشعبي المتداول بين عامة الناس. وبذلك يجوز القول بأن التعريف الأول يطرح مفهوما فوقيا للنخب الفكرية للمواطنة بينما يتحدث التعريف الثاني عن تصورللمواطنة من طرف القاعدة السكانية، أي الشعب.

دعنا نبدأ هذه المقالة بذكروتحليل مثال ينطبق عليه التعريف الثاني لمفهوم المواطنة (Dortier 2004 : 86-87).

مفهوم المواطنة اللغوية :

أطرح هنا مصطلح المواطنة اللغوية كمفهوم جديد، ويعني هذا المفهوم عندي أن المجتمع وأفراده يتصفون بالوطنية اللغوية الكاملة متى كانت اللغة الوطنية تحتل المكانة الأولى في قلوب المواطنين وفي السمعة الإجتماعية في مجتمعها وفي الإستعمال اليومي فيه

لدى الأفراد وفي المؤسسات والقطاعات المجتمعية المختلفة. يستند هذا التعريف للمواطنة اللغوية على أن العلاقة بين اللغة الوطنية والمجتمع وأفراده يجب أن تكون علاقة سليمة وحميمية باعتبارها مكونا رئيسيا من هوية الوطن الأمر الذي يتطلب منه الولاء للغة الوطنية والمحافظة عليها وحمايتا والدفاع عنها مثلها مثل ثروة وعلم وحدود ذلك الوطن. وهذا ما نجده، مثلا، سائدا اليوم في المجتمعات المتقدمة مثل مجتمعات الإتحاد الأوروبية (Kraus 2008).

وللتفصيل أكثرفي معالم المواطنة اللغوية دعنا ننظرإلى ستة معالم في المجتمعات المتقدمة. تفيد الملاحظات الميدانية اليوم في تلك المجتمعات بأن لغاتها الوطنية/ الرسمية تتمتع فيها عموما بالمواصفات الرئيسية التالية :

1 ـ الإستعمال الكامل لها على المستويين الشفوي والكتابي.

2 ـ الإحترام لها والإعتزاز بها والغيرة عليها والتحمس للدفاع عنها.

3 ـ معارضة إستعمال لغة أجنبية بين مواطني تلك المجتمعات.

4 ـ شعور عفوي قوي لدى المواطنين بالأولوية الكبرى التي يجب أن تنفرد بها اللغة الوطنية في الإستعمال في مجتمعاتهم .

5 ـ إحساس قوي ومراقبة واسعة لدى المواطنين لتحاشي إستعمال الكلمات الأجنبية، وسياسات وطنية متواصلة من طرف أصحاب السلطة لترجمة المصطلحات والكلمات الأجنبية الجديدة إلى اللغة الوطنية.

6 ـ تمثل اللغة الوطنية العنصر الأبرز لتحديد هويات الأفراد والجماعات في المجتمعات المختلفة، ويتجلى ذلك أكثر في عصرنا الحديث في المجتمعات المتقدمة أو تلك التي لم تتعرض إلى الهيمنة الإستعمارية بوجهيها التقليدي المباشر أو الجديد غير المباشر.

تشخيص معالم المواطنة اللغوية التونسية:

لو تبنينا تلك المؤشرات الستة لقياس موقف التونسيين اليوم إزاء اللغة العربية (لغتهم الوطنية) لوجدنا أن موقفهم العام ضعيف على مستوى كل واحد من هذه المواصفات. نكتفي هنا بالحديث عن البعض منها فقط لإيضاح الأمر:

1 ـ فعلى المستوى الشفوي، يمزج التونسيون والتونسيات كثيرا حديثهم بكلمات وجمل وعبارات فرنسية حتى أنه يصح وصف اللهجة التونسية بأنها لا تكاد تكون سوى مزج للعربية بالفرنسية أي الفرونكوأراب le franco-arabe في أغلب الأحيان. ويلاحظ بهذا الصدد أن النساء هن أكثرانجذابا للمزج اللغوي. فتأثيرهن على ضعف الوطنية اللغوية أكبرمن تأثيرالرجال، إذ هن أمهات الأجيال التونسية في الحاضروالمستقبل. وربما يجوز القول بأن أغلبية التونسيات و التونسيين اليوم يستعملون كلمة فرنسية في كل عشر كلمات (1/10) من حديثهم بالعامية التونسية مع المواطنين التونسيين. وبتعبير العلوم الإجتماعية، فالفرونكوأراب كسلوك لغوي شائع في المجتمع التونسي الحديث تمثل المعيار اللغوي الإجتماعي بحيث أن حديث التونسية/التونسي مع التونسيين بلهجة تونسية عربية خالية تماما من أي كلمة فرنسية ينظر إليه لاشعوريا من طرفهم على أنه ضرب من السلوك اللغوي المنحرف الذي طالما يقابل بالتعجب والحيرة وحتى التهكم والسخرية.

أما استعمال اللغة العربية على مستوى الكتابة في المجتمع التونسي فهو لايزال محدودا في الأمور الكبيرة والصغيرة على حد سواء. فمعظم التونسيين

يكتبون، مثلا، صكوكهم المصرفية باللغة الفرنسية ويقومون أيضا بكتابة إمضاءاتهم بلغة موليار. واللغة العربية غائبة عموما في العديد من المؤسسات التونسية الحديثة. فاللغة الفرنسية هي لغة العلوم في المؤسسات التعليمية التونسية إبتداء من مرحلة التعليم الثانوي وإنتهاء بمرحلة الدراسات الجامعية العليا. كما أن اللغة الفرنسية تبقى لغة الكتابة لأنشطة جل البنوك التونسية.

2- تشير اليوم الإستبيانات والملاحظات الميدانية المتكررة لسلوكات المتعلمات والمتعلمين التونسيين اللغوية بأن أغلبيتهم الساحقة لا تكاد تبدي بعفوية وارتياح حماسا وإعتزازا باللغة العربية باعتبارها لغتهم الوطنية. ويقترن ذلك عندهم بغياب الموقف القوي المدافع والغيور في السر والعلانية على اللغة العربية في المجتمع التونسي الحديث.، فلا يكاد يوجد عندهم في أحسن الأحوال أكثر من شعور فاتر إزاء اللغة العربية التي تعتبر رسميا لغتهم الوطنية. وكمثال على ذلك الفتور، يلاحظ الباحث اليوم بطريقة متكررة نموذجا لرد فعل أغلبية التونسيات والتونسيين على من يدافع منهم عن استعمال اللغة العربية في المجتمع التونسي. يتمثل رد الفعل الجماعي التموذجي لديهم في مساءلته: هل أنت أستاذ عربية أوهل أنك لا تعرف الفرنسية؟ فتأويل عالم النفس الإجتماعي لذلك الرد الجماعي النموذجي التونسي يفيد شيئين إثنين على الأقل:

أ ـ اعتقاد أغلبية التونسيات والتونسيين أن مدرس اللغة العربية هووحده الذي ينتظرمنه الدفاع عن اللغة العربية. وأماغيره وهم أغلبية التونسيات والتونسيين فهم غيرمطالبين بالدفاع عن العربية، لغتهم الوطنية. أي كأنّ القيام بمثل ذلك السلوك اللغوي هوأمرغريب في رأي معظمهم.

ب ـ فإن ضعف تحمسهم للدفاع عن اللغة العربية تفسره ما أسميها الإزدواجية اللغوية الأمّارة التي تجعلهم يميلون ويرغبون شعوريا ولاشعوريا في استعمال الفرنسية بدل العربية.

والإزدواجيات اللغوية ليست بالضرورة أمارة بالسوء ضد اللغة الوطنية. فهذا ما نجده مثلا في المجتمعات المتقدمة حيث تمثل السيادة اللغوية أمرا مقدسا وخطا أحمر. أي أن الإزدواجيات اللغوية في تلك المجتمعات هي إزدواجيات لغوية لوامة. ومن ثم، فلا بد من وجود ظروف خاصة في زمن الإحتلال وفي عهد الإستقلال تضافرت على ميلاد واستمرار الإزدواجية اللغوية الأمارة في المجتمع التونسي المعاصرقبل الثورة وبعدها. وهووضع ليس في صالح المواطنة اللغوية التونسية بل هو في الإتجاه المعاكس لها تماما.

ولعل مما يقوي مصداقية هذا الوصف لموقف المتعلمين التونسيين من اللغة العربية أنني طالما طرحت هذا التشخيص لهذا الموقف من اللغة العربية على الطلبة التونسيين في قاعات التدريس الجامعية أو على الحاضرين المتعلمين والمسؤولين التونسيين في مناسبات أخرى دعيت فيها للحديث إليهم. ولا أتذكر أبدا أن أنكر أحد أو احتج بقوة على وجود هذه العلاقة الفاترة بين المتعلمات والمتعلمين التونسيين ولغتهم العربية. فالملاحظات الميدانية تفيد أن أجيال المتعلمات والمتعلمين التونسيين المزدوجي اللغة والثقافة أو الأكثر تفرنسا لفترتي الاستعمار والاستقلال هي عموما أجيال فاقدة لموقف الاعتزاز والحماس والشعور بالغيرة للدفاع بعفوية وقوة عن اللغة العربية. وهذا ما أطلق عليه مفهوم ضعف التعريب النفسي لدى معظم التونسيات والتونسيين المتعلمين والمثقفين على الخصوص. ومن ثم، تغلب على موقفهم العام من لغتهم الوطنية حالة من اللاّمبالاة [ضعف/ فقدان المواطنة اللغوية] أو حتى العداوة السافرة عند

البعض من ذوي التكوين التعليمي الأكثر تفرنسا على الخصوص.

وأختم هذا الجزء من المقالة بمثال ميداني يبرزفقدان المواطنة اللغوية لدى الجامعيين والمثقفين التونسيين. عقدت في تونس في شهرماي 2010 ندوة موضوعها الحواربين الأديان. كانت الندوة مشتركة مع اليونسكو. ألقى الأستاذ التونسي المشرف على تنظيم الندوة كلمة الإفتتاح باللغة العربية وأوضح أن هناك ترجمة لمداخلات المتحدثين وأسئلة الحاضرين والإجابات عليها. أشرف هذا الأستاذ على الجلسة الأولى للندوة، فأدارها باللغة الفرنسية فقط. أي أنه لم يحترم لا اللغة العربية/ الوطنية لتونس التي يمثلها ولاوجود الترجمة التي أعلن عنها للأجانب الذين لايتجاوزعددهم أصابع اليد الواحدة. ومن جهة أخرى، تحدث في هذه الجلسة ثلاثة تونسيين. فأحدهم أستاذ متخصص في معجمية اللغة العربية والمتحدث الثاني يعمل في المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم/ الألكسو. أما المتحدث التونسي الثالث فهورئيس كرسي بن علي لحوارالحضارات. ألقى كلهم محاضراتهم باللغة الفرنسية. بعد ذلك، طرح الحاضرون التونسيون والتونسيات أسئلتهم بالفرنسية فقط حتى أن أحد السائلين توجه إلى المحاضرين التونسيين فقدم نفسه بنطق فرنسي لإسمه العربي محمد.

3 ـ لا يعارض وبالتالي لا يحظر المتعلمون التونسيون اليوم على أنفسهم استعمال اللغة الفرنسية بينهم في الشؤون الصغيرة والكبيرة التي يقومون بها في مجتمعهم، بل نجد الكثيرين منهم يرغبون ويفتخرون بذلك.

4 ـ أما هاجس مراقبة النفس لتجنب استعمال الكلمات الأجنبية فهو أمر مفقود عموما عند المتعلمين التونسيين. ولعل ازدياد إنتشار ظاهرة الفرونكوأراب بين الشباب ولدى الكهول اليوم هو دليل على ضعف وعيهم بأهمية مفهوم الوطنية اللغوية.

كما رأينا، يسهل تفسيرضعف المواطنة اللغوية التونسية بأنظمة التعليم المزدوجة اللغة والثقافة أو المفرنسة التي عرفها/ يعرفها عهدا الإحتلال والإستقلال، كما يتجلى ذلك في التعليم الصادقي والتعليم التونسي مابعد الإستقلال وفي نظام التعليم المفرنس قبل الإستقلال وبعده. وفي المقابل، يجد المرء مواطنة لغوية قوية لصالح اللغة العربية عند خريجي شعبة [أ] المعربة في مطلع الإستقلال وكذلك لدى خريجي التعليم الزيتوني القديم. فالعامل الحاسم في هذا الفرق هونوعية الإزدواجية [الأمارة أو اللوامة]. فالأولى تمثل استمرار الإستعماراللغوي الثقافي في نفوس وعقول التونسيات والتونسيين. أما الثانية فهي ازدواجية لغوية تمنح صاحبتها/ صاحبها المناعة اللغوية الوطنية مع التفتح على لغات وثقافات الآخرين كما تفعل المجتمعات المتقدمة ذات السيادة اللغوية والثقافية. فلا بد من الثورة على النظام التربوي الحاضرلصالح نظام تعليمي يجعل الأجيال التونسية اليوم وغدا صاحبة علاقة طبيعية كاملة مع اللغة العربية: أي لها المكانة الأولى في قلوب وعقول واستعمالات تلك الأجيال. والتجربة التونسية في التعليم المزدوج اللغة والثقافة في عهدي الإحتلال والإستقلال أثبتت فشلها في إخراج أجيال تونسية ذات إزدواجية لوامة لأن أصحاب القرارهم أصحاب الإزدواجية الأمارة في الإعتقاد والممارسة. ويجري التخطيط قبل الثورة وبعدها لنظام تعليم تونسي ثلاثي اللغات منذ المرحلة الإبتدائية. ولايبشر هذا المساربالتطبيع الكامل والسوي مع اللغة العربية [كسب رهان المواطنة اللغوية] في المجتمع التونسي بعد الثورة. والتحليل النفسي والإجتماعي والثقافي لقضية المواطنة اللغوية في المجتمع التونسي يبشر

باحتمال نهضة المواطنة اللغوية في عهد تولي حزب حركة النهضة وحلفائه مقاليد الحكم بالمجتمع التونسي بعد انتخابات 23 أكتوبر 2011. فهل يقدررجال ونساء تونس ما بعد الثورة من حركة النهضة وغيرها من الأحزاب على القيام بمصالحة كاملة مع لغتهم الوطنية، أي إرساء مواطنة لغوية كاملة تحدث قطيعة تامة مع عهدي بورقيبة وبن علي؟ ومما لاشك فيه أن هذا المشكل يمثل تحديا ضخما للقيادات التونسية لما بعد الثورة ولمعنى الثورة نفسها.

المواطنة في الرؤية الإسلامية :

فمن معاني المواطنة في التعريف الأول أعلاه العدل والمساواة والإنصاف بين المواطنين أمام القانون وفي الحياة الإجتماعية بغض النظرعن أصلهم العرقي ولون بشرتهم وجنسهم الذكوري أو الأنثوي. فالقرآن الكريم والحديث النبوي يطالبان بلزوم ممارسة هذا المعنى للمواطنة في المجتمع المسلم. فالأول يتحدث عن المساواة المطلقة بين بني البشر [ياأيها الناس إنا خلقناكم من ذكروأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم]. أما النبي [صلى الله عليه وسلم] فيبرزنفس المعنى بالنسبة للمجتمع العربي المسلم الجديد [لافضل لعربي على أعجمي، ولا لأعجمي على عربي، ولا لأحمرعلى أبيض، ولا لأبيض على أحمر، إلا بالتقوى..].

يلخص عالم الاجتماع المصري الشهيرعلي عبد الواحد وافي مركزية قيمة المساواة في الإسلام الأمرالذي يجعله سباقا لفكرة المواطنة بدلالاتها الحديثة: قررالإسلام مبدأ المساواة بين الناس في أكمل صوره وأمثل أوضاعه، واتخذه دعامة لجميع ما سنه من نظم لعلاقات الأفراد بعضهم مع بعض، وطبقه في جميع النواحي التي تقتضي العدالة الإجتماعية وتقتضي كرامة الإنسان أن يطبق في شؤونها : فأخذ به فيما يتعلق بشؤون الإقتصاد، وأخذ به في ما يتعلق بالحقوق العامة وحدود المسؤولية والجزاء، وأخذ به فيما يتعلق بتقدير القيمة الإنسانية المشتركة بين الأفراد الآدميين. وأقامه في كل ناحية من هذه النواحي الثلاث على قواعد واضحة متينة تكفل حمايته من العبث والإنحراف، وتتيح له تحقيق أقصى ما يمكن تحقيقه من خير للأفراد والجماعات [وافي 1962 :6].

مواطنة المرأة في فكر الحداد :

تلقى قضية المرأة المسلمةإهتماما متزايدافي مطلع القرن الحادي والعشرين. فلم تلفت بعض الملامح المشينة لوضع المرأة المسلمة المعاصرة انتباه الكتّاب والإعلاميين الغربيين فحسب، بل شدّت هذه الملامح أيضا نظر رجال ونساء مسلمين في المجتمعات الإسلامية المعاصرة. يعتبر المفكر التونسي الطاهر الحداد أبرز الشخصيات التونسية الفكرية الإسلامية الحديثة التي ألقت الضوء على تردي حال المرأة التونسية المسلمة بحيث تكاد تفقد كل جميع معالم مواطنتها التي منحها إياها الدين الإسلامي. رأى الحداد أن السبيل للخروج بها من ذلك الوضع يكون عن طريق العودة إلى المبادئ والأفكار والتشريعات ... الأصيلة التي جاء بها الإسلام. ومن ثم، جاء تأليفه في الثلاثينات من القرن الماضي لكتابه القيّم الذي سمّاه «إمرأتنا في الشريعة والمجتمع» (الحداد). فالطاهر الحداد خرّيج التعليم الزيتوني ذوالتكوين المعرفي العربي الإسلامي الأصيل مثله مثل الشاعرالكبير أبي القاسم الشابي الذي ولد في 1909. إذا كان الرجلان ينتميان إلى نفس الجيل.

فمقولة كتاب الحداد تتلخص في أن المجتمع التونسي الذي عايشه الحداد كان يعامل المرأة التونسية المسلمة معاملة تفتقد إلى كثيرمن من المعالم الإسلامية المضيئة وذلك على عدة مستويات. فبينما عامل

الإسلام المرأة بدرجة عالية من الاحترام وأعطاها مكانة سامية، كان المجتمع التونسي دون المستوى الإسلامي بكثير في تعامله مع المرأة التونسية. وفي هذا إشارة بليغة إلى أن تدهور حال المرأة التونسية هو انعكاس فاضح لتردي المجتمع التونسي نفسه ترديا خطيرا. فالحداد يطرح هنا ما يسمى في العلوم الاجتماعية الحديثة بالحتمية الاجتماعية، أي أن تدني مكانة المرأة التونسية في عهده وقبل ذلك يعود أولا وقبل كل شيء إلى الحالة المتردية للمجتمع التونسي ككل. وهكذا فكتاب الحداد هو دعوة للتونسيين والمسلمين بصفة عامة إلى تغيير أنفسهم من الداخل بالرجوع إلى التعاليم الإسلامية النيّرة حتى يستطيعوا تغيير مكانة المرأة المسلمة إلى ما هو أحسن «إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم» بحيث تصبح مواطنة كاملة في المجتمع التونسي.

ففي هذا الزمن بالذات، زمن العولمة وزمن الهجوم المقصود على الحضارة العربية الإسلامية وزمن ازدياد الوعي الإسلامي بالهوية العربية والإسلامية على عدة مستويات في الكثير من المجتمعات العربية و الإسلامية، كما تشيرإلى ذلك انتخابات 23 أكتوبر2011 في تونس، يصبح كتاب الحداد مرجعا ودليلا قيّما لرفع مكانة مواطنة المرأة المسلمة في إطارالمنظور الإسلامي. فما نحتاج إليه اليوم في المجتمعات الإسلامية هو ميلاد حركات نسائية ورجالية ذات مرجعية إسلامية أصيلة ومتفتحة للعمل على التخلص من العديد من ملامح عدم المساواة بين الرجل والمرأة في المجتمعات الإسلامية الحديثة.

مواطنة المساواة بين الجنسين في القرآن:

هناك عدد هائل من معالم فقدان المساواة بين الجنسين في البلاد الإسلامية والتي هي ضد روح الإسلام في الصميم. ونكتفي هنا بذكر ثلاثة أمثلة قرآنية لمواطنة المساواة بين الذكر والأنثى لنبيّن كيف أن المبادرة للقيام بإصلاح إسلامي شامل للذات سوف تساعد على القضاء على العديد من ملامح فقدان مواطنة المساواة بين الرجال والنساء التي ترفضها الرؤية الإسلامية الصحيحة.

1) ينتشر في المجتمعات الإسلامية وكذلك في معظم المجتمعات الأخرى، ما يمكن أن نسميه بالممارسة ذات المكيالين لصالح الذكر في السلوكات الجنسية المنحرفة. فمعظم المجتمعات البشرية تتسامح أكثر مع السلوك الجنسي المنحرف للذكر بينما تتشدد كثيرا مع الأنثى التي ترتكب نفس السلوك. فالممارسة الجنسية للشابة قبل الزواج، مثلا، تلقى عقوبة أكثر صرامة من تلك التي يتعرّض لها الشاب الذي قام بنفس السلوك الجنسي المنحرف. وهناك أكثرمن سبب لتفسيرهذا السلوك الجماعي السائد في المجتمعات البشرية عبرالعصور. لاتسمح محدودية كلمات هذه المقالة ببيان تلك الأسباب التي يطرحها العلماء والمفكرون.

ففي مقابل استعمال مبدأ المكيالين المشار إليه يستعمل القرآن مكيالا واحدا لذلك بالنسبة لارتكاب النساء والرجال للزنا (الزاني والزانية فاجلدوا كلّ واحد منهما مائة جلدة) (سورة النور 2). فاستعمال مبدأ المساواة المطلقة بين الجنسين في التعامل مع مقترفي تلك السلوكات الجنسية المنحرفة يجب أن تلتزم بتطبيقه المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

إن دلالة هذه الآية القرآنية ينبغي أن تشد انتباه كل ملاحظ نبيه. فموقف القرآن إزاء الانحراف الجنسي قد ألغى إحدى ميزات الرجل في مجتمع عربي ذكوري. فالعدالة يجب أن تحل محل اللاعدالة والمساواة يجب أن تعوّض اللامساواة بين الجنسين في السلوكات الجنسية المنحرفة. وبالتعبير الحديث، فالانتساب إلى جنس الذكر أو الأنثى لا يجب أن يتدخل في الحكم

على السلوكات الجنسية المنحرفة التي يرتكبها الإناث والذكور في المجتمعات الإسلامية. فالأهم هنا هو الضرر الذي تحدثه الجناية نفسها. ومن ثم جاء مبدأ المساواة المطلقة في الشريعة الإسلامية بالنسبة لعقاب النساء المسلمات والرجال المسلمين الذين يرتكبون سلوكات جنسية منحرفة. وكما رأينا في التعريف الثاني للمواطنة، فالعدل التام بين الناس في المجتمع هومعلم بارزعلى تبني وممارسة مبدإ المواطنة بالكامل.

وبالرغم من شفافية القرآن في مسألة المساواة في العقاب بين الذكر والأنثى المرتكبين لنفس الانحراف الجنسي في المجتمع الإسلامي، فإن كلا من القوانين الرسمية والرأي العام في المجتمعات الإسلامية تتسامح مع الذكور أكثر من الإناث في السلوكات الجنسية المنحرفة. فتلك القوانين وذلك الرأي العام هي في حقيقة الأمر مخالفة لإخلاقيات الرؤية القرآنية التي ترفع شعارالمساواة/ المواطنة التامة بين المسلمات والمسلمين في مثل تلك السلوكات المنحرفة.

2) أما المثال الثاني الذي نعرض له هنا لتبيان انحرافات المجتمعات الإسلامية في عدم تعاملها مع الجنسين بتساو في قضايا حسمها القرآن. فهو يتمثل في انتشار عدم المساواة في التعليم بين الإناث والذكور بالمجتمعات الإسلامية المعاصرة. ففي الفترة الأولى لإنشاء المدارس العامة في القرن الماضي كان أولياء التلاميذ يشجعون الذكور أكثر من الإناث على الذهاب إلى التعليم ومزاولته حتى المرحلة الجامعية. إن مثل هذا الموقف هو بالتأكيد غير إسلامي. فواضح أنه موقف معاد لروح أول آية قرآنية تلقّاها الرسول (صلى الله عليه وسلم) : «إقرأ بإسم ربك... إقرأ وربك الأكرم الذي علّم بالقلم علّم الإنسان ما لم يعلم» (العلق: 1-4). فالتركيز على أهمية القراءة والتعليم في أول آية لم يكن صدفة، بل كان أمرا مقصودا تماما من الوحي الإلهي في أول لقاء مع الرسول. فاكتساب المعرفة هو حصيلة لاكتساب مهارات الكتابة بالقلم والقدرة على القراءة والإلتزام بروح الرغبة في ممارسة التعليم المستمر. فاكتساب رهان المعرفة والعلم يمثل أهم إستراتيجية لدى الإنسان الذي يسعى إلى التقدم في هذا العالم على أسس متينة، من ناحية، وكسب معرفة أحسن حول أسرار هذا الكون المترامي الأطراف والبديع الأنساق والآفاق، من ناحية أخرى.

فسياسات عدم المساواة بين الجنسين في قطاع التعليم بالمجتمعات الإسلامية المعاصرة هي سياسات لا يقبلها الإسلام. هذه السياسات كانت بكل بساطة أعراضا خطيرة لتخلف المجتمعات الإسلامية. فتبني موقف المعارضة و العداء إزاء تعليم الأنثى هو موقف متناقض تماما مع موقف الإسلام الذي يؤكد بقوة على ضرورة تعليم الذكر والأنثى (طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة).

تلك المواقف والسلوكات السلبية كانت نتيجة لتدهور وضع النسيج الاجتماعي للمجتمعات الإسلامية نفسها الذي تحدث عنه المفكرالطاهرالحداد كما رأينا. ولحسن الحظ فإن إقصاء الأنثى المسلمة من التعليم لم يعد عموما مشكلا اجتماعيا اليوم في المجتمعات الإسلامية. فعدد الطالبات المسلمات الجامعيات هو اليوم أكبر بكثير من عدد الطلاب في العديد من المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

ليس هناك من شك في أن الرغبة في التنمية والتحديث تقف وراء تغيّر هذا الموقف عند المسلمين إزاء تعليم الإناث. وبعبارة أخرى، فقد أصبح ينظر في هذه المجتمعات إلى التعليم على أنه أهم شيء يجب على الفرد أن يكتسبه لتعزيز آفاق مستقبله. وعلى مستوى جماعي، فقد عملت معظم المجتمعات الإسلامية منذ الاستقلال على تطوير قطاع التعليم، إذ أن قيادات هذه المجتمعات رأت بأن التعليم هو

مفتاح التحديث والتنمية في بلدانها. وبالرغم من أن هذا التغيير في الموقف لصالح التعليم هو ذو طبيعة غير دينية فإنه تغيير يلقى كل المساندة من تعاليم الدين الإسلامي. فتشجيع تعليم الأنثى في المجتمعات الإسلامية المعاصرة يسانده عاملان، أحدهما دنيوي والآخر ديني. فالإسلام كما هو معروف لا يفصل بين هذين العاملين كمؤثرين في السلوك البشري. إن الانسجام بين هذين العاملين يساعد على تفسير التغيير الايجابي السهل لصالح مواطنة تعليم الأنثى في معظم المجتمعات الإسلامية الحديثة. لقد تحدث عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر عن روح البروتستينية وظهور الرأسمالية. وبالمثل نستطيع أن نتحدث عن الأخلاقيات الإسلامية للتعليم. فالقراءة والتعليم ما قبل الجامعي والجامعية هي أولويات رئيسية للجنسين في الإسلام، كماذكرنا. فالمجتمع الإسلامي اللامبالي أو المعادي لتعليم أعضائه من الجنسين هو مجتمع قد فقد الأخلاقيات الإسلامية للتعليم. فالمساواة/ المواطنة في تعليم الجنسين هي أحد أعمدة الإسلام الأساسية. كيف يمكن للإسلام أن يقبل منطق عدم المساواة بين الجنسين في أمر تأتي أهميته في الصدارة بالنسبة لمصير الإنسان وعلاقته بخالقه. ألم يبدأ الوحي القرآني بفعل «إقرأ» في صيغة الأمر ؟ يرى علم النفس مغزى كبيرا في بدإ الوحي بفعل إقرأ وليس إزرع أوتاجر يامحمد نظرا لأولوية القراءة والأخذ بالقلم في كسب رهان المعرفة والعلم اللذين بدونهما لاتتم مسيرة التقدم الإنساني الحق والأمثل. يشيرعلماء النفس إلى أن الإنطباعات الأولى التي يسجلها الناس عن بعضهم البعض إثرأول تلاق لهم مؤهلة أكثرمن غيرها للبقاء حية ترزق في ذاكرة بني آدم. فمن هذه الرؤية النفسية لطبيعة النفس البشرية يفهم مغزى بدء الوحي الالهي بكلمة «إقرأ» بدلا عن غيرها في أول لقاء مع الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) في غارحراء. إذ امتلاك مهارات الكتابة بالقلم والقراءة هي أولى الأولويات للنجاح المشروع للجنس البشري في مسيرته الطويلة. وهي بالتالي أموريجب أن تكون لها الصدارة في اهتمامات الناس والمجتمعات. أي أنها مسائل لايجوزنسيانها وإهمالها من طرف بني البشر. إذن، فالبدأ في الوحي القرآني بفعل 'إقرأ' في اللقاء الأول بين الأرض والسماء في ضواحي مكة يؤهل ذاكرة المتلقي وأتباعه، حسب علم النفس الحديث، إلى العمل المتواصل على المحافظة على أخلاقيات طلب العلم والمعرفة من المهد إلى اللحد. وهكذا يتجلى أن العدل في تعليم الجنسين مطلب إسلامي في الصميم يؤدي إلى تجسيم ممارسة تجربة المواطنة في أعزجوانبها.

3) أما المثال الثالث والأخير الذي نسوقه لتأكيد أهمية قضية المساواة/ المواطنة بين الذكر والأنثى في الإسلام فهويتمثل في تساويهما في الإنسانية في نظر القرآن. تؤمن بعض الثقافات ومنها الثقافة المسيحية بأن هناك في طبيعة الأنثى نزعة أكثر شرّا من الذكر. ترى أساطير واعتقادات تلك الثقافات بأن حواء هي التي دفعت آدم للأكل من الشجرة المحرمة. تتهم حواء بأنها كانت هي الأولى التي خالفت الأمر الإلهي في عدم الأكل من تلك الشجرة. وبالتالي ،فأكل آدم من تلك الشجرة كان ضربا من التقليد لسلوك حواء العاصية التي أكلت من الشجرة المحرّمة. إن موقف القرآن ،بخصوص من هو المتهم بالعصيان لأمر الله، يختلف تماما عن تصوّر وموقف تلك الثقافات. فالقرآن يقول بكل وضوح بأن الشيطان هو الذي دفع بحوّاء وآدم معا إلى ارتكاب تلك الفعلة الشنعاء :

«وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين، فأزلّهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين» (البقرة : 35-36).

فالطبيعة البشرية لكل منهما استسلمت لمؤامرة الشيطان. فشل كل منهما في الاختبار الإلهي، أي أن نقائص إنسانية حواء ليست أكثر ولا أقل من نقائص إنسانية آدم. فهما متجانسان تماما في فشل طبيعتهما البشرية في هذا الاختبار الإلهي. فالمواطنة بمعنى المساواة والعدل بين الذكروالأنثى واضحة المعالم في هذه الآية القرآنية : فأزلّهما الشيطان عنها.

تبيّن هذه الأمثلة الثلاثة بأن أسس المواطنة/ المساواة العامة بين الذكر والأنثى هو أمر غير قابل للنقاش في الرؤية القرآنية. لقد فشل الغربيون في غالب الأحيان في الاعتراف بهذا المبدأ الأساسي للمساواة بين الجنسين وذهبوا إلى الحديث بدل ذلك عن نوع من اللامساواة المطلقة بين الذكر والأنثى، كما يدعون في مسألة الميراث، على سبيل المثال. بينما يختلف الأمر في الواقع. إذ أن المعرفة بحيثيات الميراث تكذب دعوى اللامساواة المطلقة في الميراث بين الجنسين:

1-هناك أربع حالات فقط ترث فيها المرأة نصف الرجل.

2-توجد أضعاف تلك الحالات الأربع حيث ترث فيها المرأة مثل الرجل.

3-هناك حالات عشر أو تزيدحيث ترث فيها المرأة أكثر من الرجل.

4-هناك حالات ترث فيها المرأة ولا يرث فيها نظيرها الرجل.

وباختصار، توجد أكثر من ثلاثين حالة تأخذ فيها المرأة مثل الرجل أو أكثر منه، أو ترث هي ولا يرث نظيرها من الرجال، في مقابل أربع حالات محدّدة ترث فيها المرأة نصف الرجل.

فمثل تلك الدعوة المتسرعة والمشوّهة بالنسبة للمكانة الحقيقية للمرأة في الإسلام هي في جزء منها نتيجة لتحيّز منهجي. فمن جهة، يركز الغربيون اهتمامهم على تلك الحالات القليلة التي اختلفت فيها معاملة المرأة عن معاملة الرجل كما هو الأمر في الميراث وعدد الزوجات التي يمكن للرجل أن يتزوج بهن. ومن جهة أخرى، بقي هؤلاء صامتين حول معظم الحالات التي لم يميّز فيها الإسلام بين الذكر والأنثى أو فضل الأنثى على الذكر، كما رأينا في مسألة الميراث. لابد لمثل هذه المنهجية عند الباحثين الغربيين وأتباعهم في المجتمعات الإسلامية من ذكر تلك الظروف التي يعامل فيها الإسلام الجنسين على قدم المساواة والتكافؤوفي نفس الوقت ينبغي أن تقوم تلك المنهجية بتحليل الظروف التي يتعامل فيها الإسلام مع الذكر والأنثى بشيء من الاختلاف القليل لصالح أحد الجنسين أو هما معا. فهذا الطرح الموضوعي للأمور يسمح بتحقيق شيئين مهمّين :

أ) فبكل تأكيد إن المواطنة/المساواة بين الرجال والنساء هي القاعدة الأساسية في الإسلام وأن الاختلاف بينهما هو أمر استثنائي يعود إلى عوامل ظرفية ومجتمعية وخلقية لا إلى عوامل الذكورة أو الأنوثة في حد ذاتها.

ب) يجب أن يكون هناك سبب (أو أسباب) يستعمله الإسلام كأرضية للاعتراف ببعض الاختلافات القليلة بين الجنسين. ترجع أساسا مشروعية مثل تلك الاختلافات بين الذكر والأنثى إلى عوامل بيولوجية ونفسية واجتماعية. إن اعتراف الرؤية القرآنية بتلك الاختلافات بين الجنسين يجعلها رؤية واقعية بعيدة عن المثالية والجنوح إلى الخيال. يمكن اعتبار الرؤية الإسلامية للمواطنة/ للمساواة بين الرجل والمرأة رؤية خالية من البساطة الساذجة والضيقة. فقضية المساواة والتكافؤ بين الجنسين ذات طبيعة رحبة ومعقدة. ويتفق هذا مع طبيعة الوجود الإنساني نفسه الذي هو وجود معقد ومتطور. فهو وجود أكثر تعقيدا بكثير من عمل الإنسان الآلي robot

والآلات صاحبة الذكاء الاصطناعي. فنظرة الإسلام إلى المساواة والتكافؤبين الأنثى والذكرهي نظرة تؤمن في العمق بالمساواة والتكاؤ/الموطنة بينهما، ولكنها لا تلغي وجود بعض الاختلافات بين الذكر والأنثى في بعض الأحيان. إنها نظرة تتماشى مع نظرة العلوم الاجتماعية الحديثة خاصة التي ترى أن الحياة الاجتماعية البشرية هي ظاهرة معقدة جدا إذا ما قورنت بغيرها من أنماط أنواع الحياة الشديدة التنوع لدى الأجناس الحية الأخرى في البروالبحر على وجه هذه الأرض الرحبة والواسعة الآفاق (Morin). جدلية قضايا المواطنة/ المساواة والتكافؤ والاختلاف بين الإناث والذكور في دنيا عالم البشر ما هي إلا ملمح من معالم تعقيد وتكامل معالم الحياة البشرية الاجتماعية، كما يتجلى ذلك في حيثيات الميراث في الشريعة الإسلامية التي أشرنا إليها من قبل بشيء من التفصيل المختصر.

إشكالية مفهوم المواطنة في الفكر الغربي:

وكما رأينا من قبل، فمفهوم المواطنة الغربي يستند في المقام الأول على المساواة المطلقة في تعامل القانون مع المواطنين في المجتمع بغض النظر عن اختلافاتهم العرقية واللونية واللغوية. لكن القانون لايستطيع تجسيد المساواة المطلقة بين الناس في المجتمعات بسبب تدخل عوامل أخرى في معادلة المواطنة الكاملة التي تتطلب المساواة الشاملة بين المواطنين في كل نواحي الحياة في المجتمع. فعلى سبيل المثال ينادي مفهوم المواطنة الغربية بصوت عال لصالح حق المواطن في التعبيرعن رأيه. لكن ساسة الغرب ومثقفيه لا يلتزمون بأخلاقيات المواطنة إذا جاءت الأحداث مخالفة لمصالحهم. فالصحافي المعروف جان دانيال Jean Daniel كتب افتتاحية في مجلته بتاريخ 27 / 10 /02 /11/ 2011 يقول فيها إن الشعب التونسي مهدد بسبب اختياره في الإنتخابات حزب حركة النهضة ذي التوجه الإسلامي. أليس فوزهذا الحزب تعبيرا عن رأي الشعب التونسي؟ أوليس حرية التعبيرلدى الفرد ولدى المجتمع سمة مركزية لمعنى المواطنة في الأدبيات الغربية الحديثة ؟ فالتناقض واضح المعالم في موقف هذا الرجل اليساري الذي يتنظرمنه أن يكون مواليا لاستقلال الشعوب في تقريرمصيرها. ورد حسرته عن العهد البورقيبي رغم معرفته وإقراره بأن الحرية والديمقراطية كانتا مفقودتين في ظل حكم بورقيبة. إن ما يفسرالموقف السياسي لهذا الصحافي بالنسبة لحبه لبورقيبة وعدائه لقيادة النهضة هوتعصبه للثقافة الفرنسية وتحمسه لنشرها خارج فرنسا. فدفاعه عن الفترة البورقيبية ذو علاقة مباشرة مع تعليم بورقيبة وثقافته اللذين تهيمن عليهما اللغة الفرنسية وثقافتها. وفي المقابل، فإن العداء ضد حزب النهضة يرجع إلى أن هذا الحزب هوأكثرالأحزاب دفاعا عن الإسلام واللغة العربية في المجتمع التونسي باعتبارهما يمثلان حجرالزاوية لهوية الشعب التونسي العربية الإسلامية. وهكذا يتجلى أن جان دانيال انتهك حدود وأخلاقيات التعريفين المذكورين لمفهوم المواطنة. فهومنزعج من التصويت لحزب إسلامي الفكررغم أن التعبيرالحرللمواطنين يعتبرمعلما بارزا في منظومة المواطنة، كما رأينا. وبالنسبة للتعريف الثاني للمواطنة، فتصويت أغلبية التونسيين للنهضة هوسلوك مواطنة لأنه يحمي ويدافع عن ثوابت وطنية جماعية للشعب التونسي ألا وهما اللغة العربية والإسلام.

تحديات المواطنة في رؤية نظرية الرموز الثقافية:

تتلخص الفكرة الحديثة للمواطنة في مساواة كل المواطنين أمام القانون. وهذا أمرتقدمي لصالح

المحافظة على كرامة كل المواطنين. لكن فكرة المواطنة المثلى تتطلب أكثرمن مساواة القانون بين الناس. فالمواطنة المثلى هي أن يشعر المواطن بالمساواة الكاملة مع المواطنين الآخرين. وهنا يتدخل تأثيرالعوامل الثقافية في القرب من تحقيق مشروع المواطنة الكاملة/ المتساوية بين كل المواطنين في المجتمع. لأن الإنسان كائن ثقافي بالطبع حسب نظرية الرموز الثقافية (الذوادي 2006، 2011).

وفي مقابل تأكيد نظريتي على مركزية منظومة الثقافة في هوية الإنسان والمجتمعات البشرية نجد صمتا شبه كامل على هذا الأمر في أدبيات العلوم الإجتماعية المعاصرة. فقد ذهب علماء الإقتصاد وأصحاب الرؤية المادية للإنسان إلى وصف طبيعة هذا الأخيربأنه كائن إقتصادي [Homo economicus]. أما علماء السياسة والمهتمون بدراسة ميل البشر إلى الانشغال بأمور السياسة فقد أطلقوا عليه مصطلح كائن سياسي [Homo Politicus]. والإنسان عند علماء الإجتماع هو كائن اجتماعي [Homo Sociologus]. ورغم تركيز علماء الأنثروبولوجيا المعاصرة على دراسة الثقافة لدى الإنسان والمجتمع، فإنهم لم يستعملوا مثل زملائهم مصطلحا مشتقا من كلمة الثقافة ليصفوا الانسان على أنه في المقام الأول كائن ثقافي [Homo Culturus].

إن هذا التهميش لأهمية الثقافة ودورها المركزي والحاسم في المساعدة على الفهم والتفسير للظواهر في دنيا البشر عند ابن خلدون ودوركايم والعلوم الإجتماعية بصفة عامة هو تهميش يضر بمصداقية فكر تلك العلوم. وبغياب البحث الأساسي أوتهميشه في دراسة الإنسان ككائن ثقافي فإنه يصعب الإطمئنان على مصداقية الرؤى المعرفية /العلمية والنتائج الميدانية التي تتوصل إليها العلوم الإجتماعية الحديثة.

تبرزأهمية المنظومة الثقافية في إرساء مواطنة كاملة/ متساوية بين الأفراد والجماعات والطبقات الاجتماعية في المجتمعات بسبب أن العوامل الثقافية قادرة على التغلب على عناصرالتمييز بينها مثل الفروق في المكانة الإقتصادية والإجتماعية وفي اللون والعرق والجنس. فاشتراك المواطنين في الرموز الثقافية الهامة كاللغة والدين يدفع بهم لصالح إقامة مواطنة تقرب أكثرمن المساواة والعدل الكاملين. إن تعامل المجتمعات الأوروبية مع مواطنيها من الأقليات المسلمة المهاجرة مثال على تأثيرالعوامل الثقافية لتلك المجتمعات تأثيرا سلبيا على إدماج تلك الأقليات في صلب المواطنة الكاملة/ المتساوية فيها. وفي المقابل، تنعم الأقليات المسيحية المهاجرة إلى المجتمعات الأوروبية باندماج أفضل/ بمواطنة أحسن من نظيراتها المسلمة في تلك المجتمعات. وواضح أن السبب في هذا الفرق هوعامل الدين كعنصرمركزي في منظومات ثقافات الشعوب. وبالتالي يصعب على الأقليات المسلمة الوافدة التمتع بالمواطنة الكاملة الشاملة في المجتمعات المسيحية طالما حافظت على عقيدتها الإسلامية والممارسات العبادية التابعة لها. وبعبارة أخرى، فالإنصهارالتام لتلك الأقليات المسلمة في المجتمعات المسيحية أمرغيروارد في المدى المنظور. إذ يزداد تيارالتدين الإسلامي داخل المجتمعات الإسلامية وخارجها الأمرالذي جعل الدين الإسلامي أكثرالديانات انتشارا في العالم اليوم بما فيها المجتمعات الغربية المسيحية التي يهاجرإليها المسلمون من شتى أرجاء المعمورة.

ويتجلى أن المنظومات الثقافية في المجتمعات هي العامل الحاسم الذي يؤسس لوجود مواطنة كاملة/ مساواة تامة بين المواطنين تلغي أدوارالأصل العرقي والنوع الجنسي ولون البشرة والفرق اللغوي من التأثيرالسلبي على تمتع كل مواطني المجتمع بالمواطنة المطلقة. فمناداة القرآن والحديث بالمساواة الكاملة بين بني البشر، كما رأينا سابقا، تمثل إطارا ثقافيا نموذجيا لغرس ولممارسة

مفهوم المواطنة في أكمل صوره. إذ هويسحب البساط من تحت أقدام كل العوامل المادية المميزة بين الناس ويطرح عامل التقوى كرمز ثقافي لكسب رهان الكرامة/ المواطنة الكاملة في المجتمع الإسلامي: إن أكرمكم عند الله أتقاكم. ومن ثم، لايقبل الإسلام التمييزالعنصري الذي تمارسه الكثيرمن المجتمعات الغربية ضد مواطنيها المولودين بها وضد المواطنين المهاجرين إليها بسبب لون بشرتهم وأصلهم العرقي، بالرغم من افتخارها بمفهوم المواطنة الحداثية وقيمها النبيلة.

فخلاصة القول، إن تحقيق مشروع المواطنة بمعنى المساواة الكاملة بين المواطنين في المجتمع لايستطيع القانون وحده إنجازه. إذ معنى المواطنة التامة أوسع من مجرد تعامل القانون بالتساوي مع كل المواطنين. فثقافة المجتمع التي تلغي عناصرالتمييز بين المواطنين كلون البشرة والأصل العرقي والمكانة الإجتماعية والإقتصادية هي الإطارالمجتمعي صاحب اليد السحرية القادرة على القرب من تجسيم المواطنة الكاملة على أرض الواقع في كل معالم الحياة في المجتمع.

المصادر والمراجع

- بدوي، أحمد زكي [1986] معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، بيروت، مكتبة لبنان.
- الحداد، الطاهر[دون تاريخ] إمرأتنا في الشريعة والمجتمع، تونس، دارالمعارف للطباعة والنشر.
- الذوادي، محمود: نظرية الرموزالبشرية وقواعد تأثيرات أنماط السلوكات الجماعية على سلوكات الناس، مجلة العلوم الاجتماعية، المجلد 39، العدد 1، 2011، ص 57 89.
- الذوادي، محمود [2006] الثقافة بين تأصيل الرؤية الإسلامية واغتراب منظورالعلوم الإجتماعية، بيروت، دارالكتاب الجديد المتحدة.
- المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية/ كتاب جماعي[2001] بيروت، مركزدراسات الوحدة العربية.
- وافي، علي عبد الواحد [1962] المساواة في الإسلام، لقاهرة، دارالمعارف بمصر.
- Dortier, J-F/dir. (2004) Le dictionnaire des sciences humaines, Auxerre, Editions Sciences Humaines.
- Kraus, P (2008) A Union of Diversity: Language, Identity and Polity-Building in Europe, Cambridge, Cambridge University Press.
- Morin, E. (1990) Inroduction à la pensée complexe, Paris, E.S.F.

الانتقال الدّيمقراطيّ : المواطنة أوّلا ...المواطنة دائما

محمد بالراشد / باحث، تونس

مقدمة :

أمام الحراك الكبير الذي عرفته المنطقة العربية والذي يصطلح عليه الربيع العربي، بدا الموضوع الملح على الساحة ومحط اهتمام الباحثين والسياسيين والإعلاميين. . . الخ اليوم هو الانتقال الديمقراطي أو التحول الديمقراطي. ذلك أن المنطقة وجدت نفسها أمام فرصة مناسبة للقطع مع الدولة التسلطية والاتجاه إلى تركيز وتثبيت دعائم الدولة الديمقراطية. ومما لا جدال فيه أن الفاعلين السياسيين على الساحة – وغيرهم من المعنيين بالشأن العام من مفكرين وإعلاميين. . . الخ- وجدوا أنفسهم مسكونين بهاجس الانتقال الديمقراطي وبدت بذلك الفوارق في المرجعيات تذكي المخاوف والحذر بين فئات الشعوب المختلفة خصوصا وأن الحراك الاجتماعي الكبير صحبته علامات غير مشجعة من قبل النزعات الطائفية والعروشية والجهوية وهي بلا شك نزعات تظهر عسر الولوج إلى الدولة الديمقراطية. وهنا بات من الضروري الإقرار بضرورة التوافق على مبدأ يكون محور عملية الانتقال الديمقراطي، وهذا المبدأ نقدر أنه المواطنة. فليكون الانتقال الديمقراطي سبيلا للقطع مع الدولة التسلطية وسبيلا لإرساء الدولة الديمقراطية التي تستند إلى سيادة الشعب، فإنه من الضروري أن يكون مبدأ المواطنة مركز أي عقد اجتماعي جديد.

الانتقال الديمقراطي :

تطرح في الفترة الأخيرة وبحدة مسألة الانتقال الديمقراطي وذلك عقب الثورات التي عرفتها المنطقة العربية ضد أنظمة حكم مستبدة. ومما لا جدال فيه أن للحدث وقعه على طموحات الشعوب كما على النخب السياسية فلقد صارت الديمقراطية أقرب من أي وقت مضى. ولكن هذا لا يعني أن الطريق سهل وأن الصعوبات تم تذليلها والتغلب عليها. فالانتقال الديمقراطي طرح سابقا ومنذ فترة عصر النهضة عندما تفطن المصلحون آنذاك (الطهطاوي، خير الدين، ابن أبي الضياف، . . .) إلى مساوئ الحكم المطلق

والاستبداد على حياة الأمم، لذلك اعتبر مثلا ابن أبي الضياف أن «جور الملك هو أقوى الأسباب في تدمير البلدان وتخريب العمران وانقراض الدول» وفي نفس الاتجاه «كان السوري عبد الرحمان الكواكبي أصرح في مناهضة الاستبداد والحكم المطلق وفي دعوته إلى مبادئ الثورة الفرنسية : الحرية والعدالة والمساواة وإلى تأسيس «مجالس الشورى العمومية» القائمة على أصول الديمقراطية». وبغض النظر عن عوامل فشل عملية الانتقال تلك فإنها كشفت عن حقيقة هامة وهي أنه ليس من اليسير إنجاز عملية الانتقال الديمقراطي، وأن الحماس لوحده غير كاف لذلك . وفي ذات السياق وبعد ما عرفه العالم من تحولات في مطلع تسعينات القرن الماضي كتب المفكر المغربي الراحل محمد عابد الجابري سنة 1996 : «لعلنا لا نجانب الصواب إذا نحن قلنا إن المشكل الرئيسي الذي يواجه بلدان ما كان يسمى بـ«العالم الثالث» من جهة وأقطار ما كان يطلق عليه اسم «المعسكر الشيوعي» من جهة أخرى هو مشكل الانتقال إلى الديمقراطية. وبالنظر إلى التعقيدات التي تحكم هذا المشكل وعمليات المد والجزر التي ترافق محاولات تجاوزه وارتباطه بمعطيات داخلية وإقليمية ودولية، وبمشاكل اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية وعرقية في كثير من الأقطار فإنه يبدو وكأنه بالفعل «مشكل العصر». ويتابع موضحا «هو مشكل لأنه ذو أبعاد نظرية وعملية متداخلة تداخل العوامل الذاتية والعوامل الموضوعية الداخلية والخارجية في الظاهرة الواحدة. الانتقال إلى الديمقراطية مشكل نظري يمكن صياغته صياغة إجمالية في التساؤل التالي : كيف يمكن الانتقال إلى الديمقراطية التي هي وليدة تطور الأوضاع الصناعية الرأسمالية في أوروبا- في مجتمعات تعيش أوضاعا تنتمي في جملتها إما إلى «ما قبل الرأسمالية» وإما إلى ما اعتبر أنه البديل للرأسمالية وتجاوز لها (اقتصاد الدولة والتجارب الاشتراكية) وإما إلى أوضاع تضم خليطا من هذه وتلك». ولذلك يخلص إلى أن «الانتقال الديمقراطي في أقطار ينبني الحكم فيها على أسس غير ديمقراطية يطرح مشكلة عملية يمكن التعبير عنها كما يلي : إن الانتقال من الحكم اللاديمقراطي إلى حكم ديمقراطي يفترض إما أن يتولى الحكام أنفسهم القيام بعملية الانتقال هذه. وفي هذه الحالة سيكون عليهم أن يتنازلوا عن سلطاتهم وامتيازاتهم «بطيب خاطر» وهذا إن حدث مرة أو مرتين فهو استثناء وليس قاعدة. وإما إجبارهم بوسيلة من الوسائل على التنازل وهذا يتطلب وجود قوات ديمقراطية في المجتمع قادرة على فرض الديمقراطية في الدولة وقادرة على الحفاظ عليها والحيلولة دون قيام نوع آخر من الحكم».

بناء على ذلك فإن الانتقال الديمقراطي ليس أمرا يسيرا خصوصا في بلدان ما يسمى بالربيع العربي، حيث أجبر الحكام على التخلي عن السلطة، ووجدت القوى السياسية نفسها في وضع لم تكن تتوقع حدوثه بمثل هذه السرعة. لقد وجدت الأطراف السياسية نفسها أمام تحدي الانتقال الديمقراطي وذلك حتى تقطع مع الماضي وتقطع الطريق على ظهور أي نوع من الحكم يعود بالشعوب إلى الاستبداد. ولكن العوائق ليست بالهينة فمنها أن الاستبداد الذي كان يتجسد في حاكم «لا يلتزم بقانون وإنما قوله وفعله هما بمثابة القانون» لم يكن مقتصرا على ذلك الحاكم وهو ما يعني أن تنحي الحاكم لا يعني بالضرورة سقوط منظومة الاستبداد التي كان الحاكم حلقة من حلقاتها، فهذه الأخيرة هي نتاج أو تتويج لمنظومة ثقافية وفكرية تقوم على مقولة محورية

وهي الرعية والرعايا. وحتى وإن كانت الدساتير تنص على المواطنة وتضمنها فإن الممارسة اليومية تترجم علاقة الحاكم بالرعية ولذلك يبدو التساؤل وجيها ومشروعا أليس الانتقال الديمقراطي في نهاية المطاف هو قطع مع ثقافة الرعية وترسيخ وتكريس لثقافة المواطنة؟ وبتعبير آخر أليس الانتقال الديمقراطي هو انتصار للمواطنة وتخل عن منطق الرعية؟ يبدو السؤال وجيها ومشروعا ومنطقيا لأن الانتقال الديمقراطي لابد وأن يؤسس على ثقافة جديدة « وليست تلك الثقافة الجديدة ،التي نعني، سوى ثقافة الانتقال الديمقراطي. تعبر هذه الثقافة عن نفسها من خلال منحيين : من خلال جنوحها إلى تصور العملية السياسية (عملية الصراع السياسي) بوصفها منافسة اجتماعية سليمة، ثم من خلال إعلائها مبادئ التوافق والتراضي قاعدة للصراع السياسي بين أطراف الحق السياسي وبين السلطة والمعارضة على نحو خاص». فالانتقال الديمقراطي بما هو « قطيعة مع استراتيجية الثورة في أدواتها وأساليبها، وفي منهجها، واستمرارية لها في مضمونها الاجتماعي- السياسي بوصفها تغييرا جذريا لعلاقات السلطة في المجال السياسي ولعلاقات التراتب في الحقل الاجتماعي» إنما ينشد ترسيخ ثقافة مناقضة لتلك التي كان سائدة وهي ثقافة «تحل النزعة النسبية في وعي السياسة والمجال السياسي محل النزعة الشمولية (=التوليتارية)، وتحل التوافق والتراضي والتعاقد والتنازل المتبادل محل قواعد التسلط، والاحتكار والإلغاء... الخ، فتفتح المجال السياسي - بذلك أمام المشاركة الطبيعية للجميع، وتفتح معه السلطة أمام إرادة التداول السلمي عليها». وهذا يعني أن مركز هذه الثقافة هو مفهوم المواطنة. فحول المواطنة فقط يبنى عقد اجتماعي جديد يضمن المشاركة للجميع ويبعد شبح الإقصاء وانتهاك حقوق الإنسان تحت ذرائع مختلفة منها تحقيق التنمية ومنها الخوف على الوحدة الوطنية ومنها أيضا الرغبة في توجيه كل الجهود لمواجهة الأعداء (إسرائيل بالنسبة إلى العرب).

إن التأكيد على أهمية تأسيس عملية الانتقال الديمقراطي على المواطنة أساسا، يتأتى من كون الديمقراطية لا يجب أن تختزل في نظام سياسي له خصائص جوهرية تميزه عن غيره من الأنظمة السياسية وتجعله أفضل منها باعتباره أقل أنظمة الحكم سوءا إن شئنا استعارة عن تشرشل. فهي وإلى جانب ذلك تحمي « أوسع تنوع ممكن وتعترف به». فالديمقراطية - التي يتلخص جوهرها السياسي « الآن في حق الفرد والمجتمع في اختيار شكل النظام ورمزه والحق أخيرا في تعديله أو تغييره» - هي «وسيلة لنمو المجتمع وتقدمه من حيث أنها تعقلن الصراعات المجتمعية بين مكوناته وتوجهها نحو حالة متنوع إيجابي بالنسبة لحركية الحياة فيه». وهي بذلك ولذلك أداة للسلام المدني على حد قول غسان سلامة. أو هي إن شئنا « منهج لاتخاذ القرارات العامة من قبل الملزمين بها، وهي منهج ضرورة يقتضيه التعايش السلمي بين أفراد المجتمع وجماعاته، منهج يقوم على مبادئ ومؤسسات تمكن الجماعة السياسية من إدارة أوجه الاختلاف في الآراء وتباين المصالح بشكل سلمي. وتمكن المجتمع بالتالي من السيطرة على مصادر العنف، ومواجهة أسباب الفتن والحروب الأهلية». وبهذا المعنى فقط تصبح خصائصها على النحو التالي :

- الديمقراطية ترمي إلى معاملة الناس جميعا على قدم المساواة

- الحكومة الديمقراطية يرجح لها أكثر من أي شكل آخر من أشكال الحكم أن تفي باحتياجات عامة الناس

ـ الديمقراطية ترتكز على الحوار الصريح والاقناع والسعي إلى حلول وسط

ـ الديمقراطية تكفل الحريات الأساسية

ـ الديمقراطية تسمح بتجديد قوى المجتمع

وبناء على ما سبق فإن عملية الانتقال الديمقراطي هي عملية عميقة باعتبارها تنشد الديمقراطية كأسلوب للعيش المشترك يقوم على احترام الحريات ويقر التنوع ويعمل على الحفاظ عليه، ويعقلن الصراعات ويؤسس للحلول السلمية للنزاعات فضلا عن التعددية السياسية والاجتماعية والتداول على السلطة. ولذلك فإن تحققه يقتضي وجوبا – ومثلما سبقت الإشارة إلى ذلك- احترام مبدأ المواطنة لأن « الدول الديمقراطية لا تقوم إلا بمواطنين ديمقراطيين أحرار. والحرية هنا شرط واجب موجب للديمقراطية (...) إن الدول الديمقراطية لا يقيمها و لا يضمن دوامها إلا مواطنون أحرار غير اتكاليين، أحرار بالمعنى الذي حدده بركليس قبل خمسة وعشرين قرنا ثم عززه ابن خلدون في القرن الثامن الهجري حين ربط بين المسؤولية والحرية». وبلغة مغايرة المواطنة هي هدف الانتقال الديمقراطي ووسيلته، فهي «شرط لتطبيق الديمقراطية، والديمقراطية الحقة هي متن الديمقراطية والممارسة الديمقراطية تحتاج لثقافة المواطنة والمواطنة هي السبيل لإرساء النظام الديمقراطي وتكريس سيادة القانون والمساواة».

يبدو أن الانتقال الديمقراطي مشكلة فعلا على حد قول الجابري لأنه يتجاوز المسألة السياسية إلى مسألة العيش المشترك أو بالأحرى إلى ثقافة العيش المشترك. فالأكيد أن ثقافة العيش المشترك زمن الاستبداد ليست نفسها زمن الديمقراطية، فبقدر ما تطغى على الأولى نزعة الخوف والحذر ونزعة الخلاص الفردي التي كثيرا ما تتحول إلى أنانية مفرطة وإلى انتماءات ضيقة، بقدر ما تسود علاقات التفاهم والتضامن والتسامح وتغليب المصلحة العامة على المصالح الشخصية الضيقة في الثانية. لذلك يعد الانتقال الديمقراطي رهانا لأنه يلامس بنى ذهنية وثقافية عميقة وليس من اليسير تغييرها بين يوم وليلة. وليس ممكنا اختزالها فقط في المشاركة السياسية لأنها ليست الوجه الوحيد للمشاركة. بمعنى أن الانتقال الديمقراطي يستمد معناه الحقيقي من قدرته على إحداث تغييرات في البنى الذهنية وفي سلوكيات الأفراد وبتغييرها نحو مواقف تقبل الاختلاف وترفض العنف وتسعى إلى بناء قواسم مشتركة بين أفراد المجتمع الواحد. إن العيش الجماعي يقتضي بناء ثقافة العيش المشترك وهو بناء لا يستقيم إلا بمشاركة مؤسسات التنشئة الاجتماعية المختلفة.

المواطنة : محور العقد الاجتماعي الجديد

المواطنة هي علاقة بين طرفين : شخص طبيعي (الفرد) وكيان سياسي يعرف بالدولة بحيث :

1ـ يدين الأول بالولاء ويشعر بالانتماء إلى الثاني ويلتزم الثاني بتوفير الحماية والأمن للأول بموجب شرعة أو دستور (أو عقد)

2 ـ يحدد بموجب الحقوق والواجبات المترتبة على الطرفين عملا بمبدأ المساواة أمام القانون (الشخصية القانونية للمواطن كنموذج مغرب للإنسان alienate)

3 ـ أ-تتحقق المواطنة للشخص الكامل الأهلية (الشخص البالغ الراشد) من خلال مشاركته في الجماعة الوطنية

3 ـ ب-يعرف المواطن حقوقه وواجباته عن

طريق التنشئة الاجتماعية والمشاركة في حياة الجماعة والتربية الوطنية (السياسة)».

فالمواطنة « تحدّد علاقة الفرد ليس بفرد آخر (كما هي الحال بالنسبة إلى الأنظمة الإقطاعية والملكية الاستبدادية) ولا بمجموعة (كما في القومية)، ولكن بفكرة الدولة بشكل رئيس. والهوية المدنية مصونة بالحقوق التي تسبغها الدولة وبالواجبات التي يؤديها المواطنون، الذين هم أشخاص مستقلون ومتساوون في أوضاعهم الشرعية. فالمواطنون الصالحون هم الذين يشعرون بالولاء للدولة، ويدفعهم الإحساس بالمسؤولية إلى تأدية واجباتهم. وبالتالي فهم يحتاجون إلى المهارات المناسبة لهذه المشاركة المدنية».

إن المواطنة بما هي علاقة بين الفرد والدولة، وجوهر العلاقة هذا قائم على بعدين هما الانتماء والمشاركة. وهنا يبدو من المنطقي أن نقول إن الانتقال الديمقراطي يقتضي أولا دعم الانتماء إلى الوطن وترسيخ المشاركة لا كحق فقط وإنما أيضا كثقافة وتنمية المهارات اللازمة لدى الأفراد حتى يبادروا إلى لمشاركة وتحمل المسؤولية لأنه دون تنمية المواطنة قيما وسلوكا ستظل إرادة العيش المشترك ضعيفة وعرضة للاهتزازات. في حين لما تنمو ثقافة المواطنة لدى الأفراد فإنهم سيغدون قادرين على تحمل المسؤوليات بل ومسؤولين كذلك عن نشر قيم المشاركة ودعمها. وعليه فإن المواطنة أشمل من أن تختزل في الحصول على الجنسية على أن ذلك مكون رئيس لا غنى عنه ولكنه يظل لا قيمة له طالما لم يصحبه وعي بأهمية حالة المواطنة كحالة فعل وبناء ومشاركة وانتماء قائم على مبدأ المساواة الكاملة في الحقوق والواجبات.

المواطنة انتماء :

منذ نشأتها كانت المواطنة شديدة الارتباط بالانتماء، فمن لم ينتم إلى المدينة لم يكن له الحق في المواطنة اليونانية، وعليه كان الانتماء مكونا رئيسيا للمواطنة. ولكن المسألة ليست على ذلك الوضوح في المنطقة العربية أين طغت نزعة الانتماءات الأولية les appartenances élémentaires مثل القبيلة والعرش والطائفة ،لذلك فإن المواطنة بما هي «شعور بالانتماء إلى وطن، وإلى دولة وطنية راعية وحامية، دولة المواطنين بلا تمييز، دولة سيادة القانون الذي يوازي بين الحقوق والواجبات في إطار الصالح العام، دولة ملتزمة بموجبات المواطن في مقابل مواطن ملتزم بسادة القانون»، تعترضها صعوبات جمة في المنطقة العربية قد تبرر بأن الدولة الوطنية العربية وجدت ولا تزال تجد صعوبة في كسب ولاء مواطنيها لعدة اعتبارات منها أنها « نشأت أصلا عن عملية التجزئة التي تعرض لها الوطن العربي بفعل المشروع الاستعماري الغربي وتحت تأثير هذه النشأة الفوقية تولدت إشكالية الدولة العربية بالمجتمع الذي تولت مسؤولية الحكم في إطاره. فأساس هذه الإشكالية، إنما يكمن في أن هذه الدولة لم تنشأ كنتيجة لنضوج العلاقات والبنى الاجتماعية وتطورها لتكون الدولة ثمرة عقد اجتماعي حقيقي». ومنها أيضا الفشل في التنمية وكذلك في تحولها إلى دول «عائلية» لا تستفيد منها إلا خاصة الخاصة من الأقارب فخلقت فجوة بينها وبين مواطنيها الذين كلما تصاعدت عمليات إقصائهم إلا وازدادوا نفورا.

يعني الانتماء الاعتزاز والفخر، ويعني أيضا تحمل المسؤولية والمبادرة والتطوع، وهو يمنح الفرد حقوقا ويفرض عليه واجبات ودون أن يتمتع الفرد

بحقوقه كاملة فإن الانتماء ليس له معنى. وهو يحمل الفرد مسؤوليات عديدة نحو وطنه. ولذلك فإن التوازن بين الحقوق والواجبات معزز للانتماء. والمواطنة كعلاقة بين الفرد والدولة تحددها القوانين وفي مقدمتها الدستور الصادر والمعبر عن إرادة الشعب فإنها بما تعنيه من «حب وإخلاص المواطن لوطنه وخدمته في السلم والحرب» فهي « تشمل مفهوم الانتماء والذي يعني انتساب الفرد لكيان ما، يكون منصهرا فيه شاعرا بالأمان في أرضه، محبا له ومعتزا بهويته وفخورا بالانتساب له، وفي ذات الوقت منشغلا بقضاياه وعلى إدراك بمشكلاته، وملتزما بقوانينه وقيمه ومراعيا للصالح العام ومحافظا على مصالحه وثرواته، غير متخل عنه حتى في أوقات الأزمات والمحن. لذا فالمواطنة هي البوتقة التي تنصهر فيها جميع الانتماءات لصالح انتماء واحد فقط هو الوطن».

يعطي الانتماء للمواطنة معنى « صفة المواطن الذي يتمتع بالحقوق ويلتزم بالواجبات التي يفرضها عليه انتماؤه إلى الوطن». ولكن الانتماء إلى الوطن لا يعني بالمرة التعصب له، ونبذ الآخر ورفض التفاعل معه بل على العكس من ذلك تماما يعد الانتماء كاعتزاز بالوطن سبيلا للانفتاح على العالم والاستفادة من منجزات البشرية في المجالات المختلفة. فالانتماء يعزز الثقة بالنفس ويساعد على التواصل مع الآخر ويبني جسور التضامن الإنساني التي هي ضمان تحقيق ما يعرف بالجيل الثالث من حقوق الإنسان أو حقوق التضامن من قبيل الحق في التنمية والحق في البيئة السليمة والحق في السلم، وهي في مجملها حقوق لا يمكن لأي بلد أن يحققها لوحده. إن الانفتاح على القيم الإنسانية الكونية يجعل من الانتماء إلى الوطن واعيا ومسؤولا لأنه يحمل في طياته اعترافا بأهمية مقارنة الذات بالآخر والعمل على الاستفادة منه. فدون مقارنة الذات بالغير لن يحصل التقدم ومن ثم قد تتعطل مسيرة الانتقال الديمقراطي الذي يقتضي القطع مع الاستبداد ومع العوامل المفضية إليه وفي مقدمتها النظرة إلى الأفراد لا كمواطنين بل كرعايا علما وأن أوضاع المواطنين اليوم لا تفسر بما هم عليه في بلدانهم إنما مقارنة بالغير.

وحده الانتماء يدفع بالمواطن إلى الغيرة على مكتسبات بلده، ويدفعه إلى التفكير في سبل النهوض به، والبحث عن آليات ذلك. وهنا يكون الانتماء حافزا للمشاركة في تدبير الشأن العام وفقا لما تقتضيه المصلحة العامة لا المصالح الذاتية والشخصية لأنه في تحقيق المصلحة العامة ضمان للمصلحة الشخصية. وهكذا يتجه الأفراد للمشاركة بهدفين أولهما تحقيق الذات وثانيهما ترجمة الانتماء والاعتزاز بالوطن إلى ممارسة فعلية تؤسس للتعاون والتضامن والتآزر وتعزيز إرادة العيش المشترك.

المواطنة مشاركة :

جاء في لسان العرب لابن منظور«شرك : الشركة والشركة سواء مخالطة الشريكين. يقال اشتركنا بمعنى تشاركنا. وقد اشترك الرجلان وتشاركا وشارك أحدهما الآخر... وشاركت فلانا صرت شريكه... وأشرك فلان فلانا في البيع إذا أدخله مع نفسه فيه... وفريضة مشتركة يستوي فيها المقتسمون». وفي المعجم الفرنسي Le Petit ROBERT تعني المشاركة (participation) المساهمة (contribution) والتعاون (collaboration) وتعني أيضا المساواة مثلما هو الشأن عند القول بالمشاركة في وضع القوانين والتمتع بالحقوق في الديمقراطية». والمشاركة التي تعني التعاون والتقاسم (تقاسم أعباء

العيش المشترك كما تقاسم ثمراته) تعني اصطلاحا:

«مساهمة الأفراد في تدبير شؤون مجتمعهم وإبداء الرأي والقيام بمبادرات تهدف إلى تحقيق المنفعة محليا ووطنيا».

«تشمل المشاركة الوسائل المختلفة التي يمكن من خلالها أن يساهم المواطنون في اتخاذ القرارات السياسية وهي محبذة بشكل خاص حين يتعلق الأمر بالقرارات التي تتأثر بها الفئات الشعبية بشكل رئيسي لا سيما في مجال التنظيم المدني والعمليات التي لها وقع على إطار عيش الشعوب أو البيئة لا سيما ما يمكن أن يؤدي إلى التلوث أو إلى استهلاك إضافي للموارد».

«تتمتع المشاركة بفضيلة جوهرية، فهي تجمع الأفراد وتورطهم في عالمهم المشترك، وتخلق رابطا عاطفيا بينهم وبين العالم المحيط بهم الذي ساهموا بأنفسهم في خلقه». «المشاركة هي عنصر أساسي للاستقرار الديمقراطي من ناحية كونها تشرك الأشخاص في اتخاذ القرارات العامة والذي هو حق رئيسي لكل شخص».

تعتبر المشاركة الترجمة العملية و المحسوسة للانتماء، إذ لا يقبل على المشاركة الطوعية والإرادية والفاعلة إلا من كان فخورا بالانتساب إلى وطنه، ومقتنعا بخياراته الكبرى وهو ما لا يتحقق إلا بالمساهمة في وضعها. وعلى هذا الأساس تمنح المشاركة المواطن حق التأثير في صناعة القرارات الكبرى وحق تولي وتقلد الوظائف العامة. وعن طريق المشاركة الفاعلة والنشيطة في الحياة اليومية تغدو المواطنة سلوكا يوميا، وممارسة عملية يكون الفضاء العام مجالا لها بمكوناته الاجتماعية (الجمعيات والمنظمات) وبمكوناته السياسية (الأحزاب السياسية). وهي نتيجة لكل ذلك « مبدأ عام لا يرتبط بمناسبة معينة، وهي جهد بيداغوجي ونفسي وفعل مواطنة بامتياز، ذلك أن المشارك مواطن مقتنع بمبادئ سامية منها التعايش وحق الاختلاف وتقبل النقد والتفاعل مع الغير بغض النظر عن مرجعيته واقتناعاته الفكرية والسياسية». ومن هذا المنطلق تكون المشاركة حقا تضمنه المواثيق الدولية الضامنة لحقوق الإنسان وفي مقدمتها الشرعة الدولية لحقوق الإنسان. فقد جاء في المادة 21 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (10 ديسمبر1948):

1 ـ لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة أو بواسطة ممثلين يختارون اختيارا حرا.

2 ـ لكل شخص نفس الحق الذي لغيره في تقلد الوظائف العامة في البلاد.

أما العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية فقد نص في المادة 22 على أن:

1 ـ لكل فرد الحق في حرية المشاركة مع الآخرين بما في ذلك تشكيل النقابات العامة والانضمام إليها لحماية مصالحه.

2 ـ لا يجوز وضع القيود على ممارسة هذا الحق غير تلك المنصوص عليها في القانون والتي تستوجبها في مجتمع ديمقراطي مصالح الأمن الوطني أو السلامة العامة أو النظام العام أو حماية الصحة العامة أو الأخلاق أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم. ولا تحول هذه المادة دون فرض القيود القانونية على أعضاء القوات المسلحة والشرطة في ممارسة هذا الحق.

وأكد العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في مادته عدد15 على ما يلي:

تقرّ الدول الأطراف في العهد الحالي بحق كل فرد:

(أ) في المشاركة في الحياة الثقافية

(ب) في التمتع بمنافع التقدم العلمي وتطبيقاته.

إن تحول المشاركة من امتياز إلى حق يجسد تغيرا حقيقيا في مسيرة الإنسانية نحو الديمقراطية لأن المشاركة وعلى حد تعبير خلدون حسن النقيب تبنى على أساسين:

- إن هذه المشاركة تبنى على مجموعة من القيم والقواعد التي تحدد مجال الممارسة السياسية والسلوك السياسي، وهي تمثل القيم العليا للمجتمع، مثلا التسامح-التعصب- التسلط - الديمقراطية- الاستقلال- التبعية - الانفتاح - الانغلاق.

- إن المواطن يكتسب المعرفة بهذه القيم والقواعد من خلال انتظام عملية التنشئة الاجتماعية والتربية الوطنية. الالتزام بالولاء- الانتماء مسألة طوعية تجعل من كل مواطن رقيبا على نفسه وعلى الآخرين.

تبدو المشاركة عملية إسهام حر وواع في صياغة نمط الحياة في جوانبه المختلفة، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ولهذا السبب فإنها تقتضي أوّلا تملّك الناشئة لثقافة المشاركة التي هي نقيض الانعزال واللامبالاة والسلبية، لأنه بالمشاركة فقط نتعلم المشاركة. وهنا يبدو دور مؤسسات التنشئة الاجتماعية المختلفة مهمّا في ترسيخ هذه الثقافة. وهذا يعني أن الانتقال الديمقراطي وليكرس المواطنة أساسا للتعاقد الاجتماعي مدعو إلى تغيير مرتكزات ثقافة الاستكانة والاستقامة والاتكالية. فالمعروف في المنطقة العربية أنه لا النسق العائلي القائم على بنية بطريركية ولا النسق المدرسي المبني على علاقات عمودية ولا النسق الجامعي الذي يحوم حول علاقة الشيخ بالمريد ولا النسق السياسي المحكوم بعقل الأبوية، يساعد على تنمية ثقافة المشاركة. فكل الأنساق تجعل من المشاركة خاضعة لأمر أو إن شئنا تحولها إلى ظاهرة مناسباتية وظرفية. فلا أحد يشارك من تلقاء نفسه أي لا أحد يبادر إلى المشاركة بل على العكس من ذلك الكل يدعى إلى المشاركة ونتيجة لذلك تتحول المشاركة إلى إرضاء للطالب لا غير ولا علاقة لها بالمواقف والاتجاهات ولا أيضا بتعدد الرؤى والمساهمات. إن ثقافة غياب المشاركة ظلت مسيطرة لمدة طويلة، وعليه فإن تقويضها أو التغلب عليها ليس بالأمر الهين. وهذا من التحديات التي تواجه عملية الانتقال الديمقراطي.

إذا كانت المواطنة جوهر الديمقراطية إذ لا ديمقراطية في ظل غياب المواطنة، فإنه لا مواطنة في دون مشاركة طوعية وإرادية للأفراد في الشأن العام في مختلف أبعاده. ومن هذا المنطلق، فإن التأسيس لثقافة المشاركة هو أحد مكونات الانتقال الديمقراطي، والتي تقتضي أولا إتاحة المجال للجميع للمشاركة سواء عبر التعددية السياسية أو التعددية الاجتماعية. وهنا نصير أمام شرط آخر للانتقال الديمقراطي ألا وهو ضمان التنوع والاختلاف والتعددية لأن طغيان اللون الواحد والمنطق الواحد والتفكير الواحد من شأنه أن يضرب بالمشاركة عرض الحائط. إنه لا معنى للمشاركة التي هي أساس للمواطنة في ظل سيطرة التفكير الأحادي وفي ظل غياب التعدد والاختلاف.

تقتضي المشاركة التعدد والتنوع ولذلك فهي تستوجب التسامح «الذي يعني إذ الاعتراف الرسمي بحقوق الآخرين الاجتماعية والسياسية. الاعتراف بحقوق الآخرين السياسية والاجتماعية

غير متاح إلا في حال التسليم لتمتع كافة البشر بحقوق إنسانية متساوية، من حيث هم بشر ليس إلاّ، ورغم انتمائهم لمعتقدات وسلوكيات وأخلاقيات متفاوتة، وحتى لعقائد دينية مختلفة» أي في مستوياته المختلفة التي حددها إدغار موران على النحو التالي:

المستوى الأول: وهو الذي عبر عنه فولتير لما طلب منا أن نحترم الحق في التعبير عن مقصد يبدو لنا دنيئا، ليس المقصود هنا احترام ما هو دنيئ، بل أن نتجنب فرض تصورنا الخاص لما هو دنيئ.

المستوى الثاني: غير مفصول عن التوجه الديمقراطي، فأساس الديمقراطية هو وجود آراء مختلفة ومتناقضة، هكذا فالمبدأ الديمقراطي يلزم كلاً منا باحترام التعبير عن أفكار مناقضة لأفكارنا.

المستوى الثالث: متعلق بالتصور الذي أعطاه نيلز بوهر، إذ حسب هذا الأخير فنقيض فكرة ما عميقة هو فكرة أخرى عميقة، وبصيغة أخرى الاعتراف بثمة حقيقة في الفكرة المناقضة لفكرتنا. وهذه الحقيقة هي التي يتعين علينا احترامها.

المستوى الرابع للتسامح: مصدره الوعي بخضوع الإنسان للأساطير، للإيديولوجيات وللأفكار وللآلهة، وكذا الوعي بالانحرافات التي تحمل الأفراد إلى أبعد مدى وخارج عن ذاك الذي كانوا يودون بلوغه. بالتأكيد إن التسامح متعلق بالأفكار، وليس بالشتائم، وبالاعتداءات وبالأفعال الإجرامية.

إن المشاركة تعبير عن ثقة في الذات، وتجسيد للتمتع بالحقوق والواجبات ولكنها في نفس الوقت اعتراف بأن للآخر مهما كانت اختلافاتنا معه رأي في الشأن العام وأن حقه في التمتع بحقوقه كاملة بما فيها الحق في تقلد المناصب العليا والقيادية أمر مفروغ منه. ولذلك يقتضي الانتقال الديمقراطي الانتصار للمشاركة كمكون رئيسي للمواطنة. بلغة مغايرة ليست المشاركة نشاطا عفويا ولا نشاطا فرض على الأفراد القيام به لإرضاء لذات الحاكم وإنما هو قناعة وقيم استبطنت فترجمت إلى سلوكيات وممارسات يومية تعزز التنوع والاختلاف وتستفيد منهما.

ملاحظات ختامية :

الانتقال الديمقراطي تحدّ كبير يواجه المجتمعات العربية الإسلامية التي تعيش حراكا لا سابق له من أجل القطع مع أنظمة الاستبداد.

ليكون الانتقال الديمقراطي مؤسسا على قواعد ثابتة لابد وأن يبنى على المواطنة.

ليست المواطنة مجرد جنسية، ولا مجرد وضعية قانونية يعترف فيها للفرد بحقوق تظل معلقة بمفعول قوانين الطوارئ وبمفعول رغبات الحكام المستبدين. إن المواطنة حالة وعي بمكانة ومحورية دور الفرد في بناء مجتمعه انطلاقا من تمتعه بحقوقه المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وأيضا بحقه في البيئة السليمة وفي التنمية والتزامه بواجباته (أداء الضرائب، الدفاع عن الوطن، احترام القوانين).

لتكون المواطنة مدار الانتقال الديمقراطي لابد أن تكون ثقافة تعبر عن انتماء وتترجم عمليا إلى مشاركة فعلية وعملية في تدبير الشأن العام.

يقتضي الانتماء ترسيخ الذات الفردية في وطنها بعيدا عن كل انتماءات من شأنها أن تؤثر سلبا على العيش الجماعي. إن الانتماءات الضيقة تجعل الذات متمركزة حول نفسها فتعيق تواصلها مع الآخر ومن ثم تكون عائقا للمشاركة.

المشاركة عنوان ثقة في الذات، وهي العمود الفقري للمواطنة، ولتكون المواطنة فعلا يوميا متواصلا لابد أن تكون المشاركة ثقافة، وهنا من الضروري التركيز على دور مؤسسات التنشئة الاجتماعية في تنميتها.

الانتماء كإحساس متنام والمشاركة كعملية يومية متواصلة، عاملان أساسيان في جعل الانتقال الديمقراطي يقوم على المواطنة أولا والمواطنة دائما (وفي ذلك اقتباس من عنوان لعبد الرحمان منيف: الديمقراطية أولا الديمقراطية دائما).

المصادر والمراجع

- ورد عند فهمي جدعان؛ نحن والديمقراطية: مدخل تنويري، عالم الفكر، العدد3 المجلد 29، يناير - مارس 2001، ص153
- المرجع نفسه، ص154
- محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان (كتاب في جريدة)، باريس اليونسكو 1996، ص5
- المرجع والصفحة نفسهما
- الرجع والصفحة نفسهما
- خلدون حسن النقيب؛ الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، دراسة بنائية مقارنة، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية 1991، ص21
- جاء في توطئة دستور الجمهورية التونسية الصادر في 1 جوان 1959 « إن النظام الجمهوري خير كفيل لحقوق الإنسان وإقرار المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات ولتوفير أسباب الرفاهية بتنمية الاقتصاد واستخدام ثروة البلاد لفائدة الشعب وأنجع أداة لرعاية الأسرة وحق المواطنين في العمل والصحة والتعليم». أما دستور جمهورية مصر العربية فيقر صراحة في مادته الأولى بأن «جمهورية مصر العربية دولة نظامها ديمقراطي يقوم على أساس المواطنة...». ولكن هذه التأكيدات الدستورية لم تثمر ممارسة للمواطنة فصرنا أما مواطنة بدون مواطنين، أي مواطنة موجودة في النصوص القانونية وفي مقدمتها الدساتير ولكن الممارسة اليومية للحكام مناقضة تماما لما تنص عليه القوانين.
- عبد الإله بلقزيز؛ في الديمقراطية والمجتمع المدني: مراثي الواقع، مدائح الأسطورة، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، 2001، ص124 (التشديد في الأصل)
- المرجع نفسه، ص123 (التشديد في الأصل)
- المرجع نفسه، ص 124-125 (التشديد في الأصل)
- آلان توران ؛ ما هي الديمقراطية؟ حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية، ترجمة حسن قبيسي، بيروت دار الساقي، 1995، ص21
- عبد الرحمان منيف؛ الديمقراطية أولا، الديمقراطية دائما، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1992، ص26
- محمد وقيدي ؛ البعد الديمقراطي، بيروت دار الطليعة للطباعة والنشر 1997، ص35
- غسان سلامة (معد)؛ ديمقراطية من دون ديمقراطيين، سياسات الانفتاح في العالم العربي / الإسلامي، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، ص107

ـ علي خليفة الكواري ؛ مفهوم الديمقراطية المعاصرة : قراءة أولية في خصائص الديمقراطية، ضمن علي خليفة الكواري (محرر)، حوار من أجل الديمقراطية بيروت دار الطليعة 1996، ص ص 123-124

ـ دافيد بيتهام + كيفين بويل، الديمقراطية : أسئلة وأجوبة، اليونسكو، 1996 ،ص36

ـ محمد جواد رضا؛ الإصلاح التربوي العربي خارطة طريق، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، ص84

ـ محمد اللطيفي؛ المواطنة المتساوية في الاسلام : إمكانية التحقيق وعوائق التطبيق، ملتقى المراة للدراسات والتدريب WFRT والمنظمة الألمانية GTZ، دراسات حقوق الإنسان، عدد15، ص18

ـ خلدون حسن النقيب،آراء في فقه التخلف : العرب والغرب في عصر العولمة، بيروت دار الساقي، ط2، 2008، ص44

ـ ديريك هيتر؛ تاريخ موجز للمواطنية، ترجمة آصف ناصر ومكرم خليل، بيروت دارالساقي،2007، ص14

ـ عدنان السيد حسين، المواطنة في الوطن العربي، عن الموقع www.mediafire.com

ـ حسين علوان ؛ إشكالية بناء ثقافة المشاركة في الوطن العربي، بيروت مجد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشروالتوزيع،2009، ص23

ـ عبد العزيز قريش ؛ مفهوم المواطنة وحقوق المواطن، عن الموقع HYPERLINK «http://www.oujdacity.net/international-article» www.oujdacity.net/international-article

ـ المرجع نفسه

ـ المرجع نفسه

ـ محمد ابن منظور؛ لسان العرب المحيط، بيروت دار صادر1997، ج3، ص ص427-428

Le Nouveau Petit ROBERT ;Paris1993,p1596

ـ جمال بندحمان ؛ الديمقراطية وأنماط المشاركة في تدبير الشأن العام بالعالم العربي، رهانات الدد3، ربيع2007، ص15

ـ تقرير بحث عن الديمقراطية التشاركية في التنظيم المدني على الموقع HYPERLINK «http://www.majal.lebanon.com» www.majal.lebanon.com

ـ المرجع نفسه

O'SHEA (K) ;Comprendre pour mieux se comprendre, Glossaire des termes de l'éducation à la citoyenneté démocratique, Conseil de l'Europe DGIV/EDU/CIT (2003),p19

ـ جمال بندحمان ؛ المرجع السابق، ص16

ـ خلدون حسن النقيب ؛ آراء في فقه التخلف ؛ العرب والغرب في عصر العولمة، بيروت دار الساقي ط2، 2008 ، ص46

ـ الشيخ محمد مجتهد شبستري، إشكالية التسامح، ضمن جماعي؛ التسامح ليس منة أو هبة، بيروت، دار الهادي2006، ص59

ـ إدغار موران، تربية المستقبل : المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، ترجمة عزيز لزرق ومنير الحجوجي، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، منشورات اليونسكو،2002، ص95

المواطنة الإيجابية
صمّام الأمان وعماد بناء الثّقة

سامي الشايب / باحث، تونس

مقدمة :

تمثل الثورات العربية المجيدة فاتحة لعهد جديد، عهد الكرامة والحريات، ولضمان نجاح هذه المسيرة وتحقيق الربيع الديمقراطي المنشود يتوجب علينا تعزيز ثقافة المشاركة، ونشر تعاليم المواطنة الفاعلة عند كافة الشرائح الاجتماعية. فالمواطنة الإيجابية وسيادة ثقافة التواصل تقطع مع الماضي الأليم وتبني للأجيال القادمة مستقبلا أفضل تسوده قيم التسامح والاعتدال. إنّ المواطنة الفاعلة تحمي البلاد من خطر الصراعات الإيديولوجية العقيمة ومن التناحر الحزبي المقيت، فتنامي الخلافات السياسية وتعالي أصوات الشقاق والخلاف تهدد نجاح ثورتنا ومستقبل أبنائنا، إذ جاءت الثورة لتنبذ ثقافة الإقصاء والتهميش ولتعزز قيم التعاون والبناء، فتحديات المرحلة الحالية تحتاج لجهود الجميع وللتكامل والتعاضد الفكري بين مختلف المشارب والتخصصات في جوّ من الثقة والتعاون. وتمثل تعاليم المواطنة صمّام أمان ضد كافة دعوات الاقتتال والتنازع العقيم، إذ تقوم المواطنة على مبدأ التساوي في الحقوق والواجبات بين الجميع مع احترام حق الاختلاف وصيانة كافة الخصوصيات المحلية والثقافية. ففي ظل المواطنة يتم احترام الجميع والاستفادة من جهودهم في سبيل البناء والتنمية ضمن مجتمع متكافل متسامح تسوده دولة القانون والحريات. والخطر كل الخطر أن نهمل هذه القضية المركزية ولا نحاول غرسها في كافة الأطر والفعاليات، فالثورة ليست شعارات رنّانة بل ممارسة يومية تتجذّر في العقليات وتسود في المجتمع. وإنّ إهمالنا لهذه القضية المحورية قد يقودنا للفشل العارم ويجهض أحلامنا الوردية. يكتب الروائي والسيناريست فاكلاف هافل (Václav Havel) الذي عمل كرئيس لتشكوسلوفاكيا بين (1989- 1992)، ثم كرئيس لجمهورية التشيك بين (1993-2003) شارحا أسباب فشل التحول الديمقراطي في أوروبا الشرقية ومحملا المسؤولية للنخب والإعلام في عدم نشر قيم المواطنة: «أتحدث معك الآن كرئيس سابق عاش النضال ضد الشيوعية وحلم بغد أفضل بشكل طوباوي ربما !؟... لقد قمنا بالإصلاح من

الأعلى بينما تركنا الشباب الصغير لقمة سائغة في يد المافيا ومجالا خصبا لنشر أفكار اليمين المتطرف وبرامجه العنصرية الانفصالية، ...إن استقالة مثقفينا ودخولهم في صراعات إيديولوجية عقيمة هو السبب، وبخاصة إهمالنا لورقة الإعلام التي تحولت إلى منبر لليمين المتطرف صاحب الكلمة العليا في الفضاءات الشبابية المختلفة وملاعب كرة القدم» (1).

I ـ المواطنة وترشيد الخلافات السياسية :

1 ـ النظم العربية وصناعة الخوف

لقد حصدت النظم العربية الاستبدادية فشلا عارما على كافة المستويات وانهزمت شرّ هزيمة في كافة المعارك والتحديات التي خاضتها سواء في مستوى التنمية الاقتصادية أو الحضارية، وأمام هذا الفشل الذريع عمدت بسرعة لطمس هذه الهزائم المنكرة وذلك ببناء شرعية جديدة تمكّنها من التشبث بمقاليد الحكم أطول فترة ممكنة وهي الشرعية القائمة على صناعة الخوف ، فهذا النظام هو صمام الأمان لبقاء الدولة التي تتهددها المعارضة المتآمرة، إذ قامت النظم بعملية «شيطنة للمعارضة» وقسّمت المجتمع الواحد إلى مجموعات متناحرة وسلطّت عليهم أجهزة أمنية عتيدة عاتية، ترقب الأنفاس وما وقر في الصدور، لقد تحوّل المجتمع المتجانس والمتكافل إلى فرق وطوائف وجماعات متحاربة فيما بينها، وكانت أجهزة النظام تصنع بين الفترة والأخرى «فزّاعة جديدة» تحشد لها الأمة لهزمها. لقد غرس النظام بذور الخوف وروّج للمؤامرة الكونية التي تقودها المعارضة، وللتصدي لهذه المؤامرة الشيطانية ولهذه المخاطر الداهمة يجب أن تسلّم الأمة بكل أفرادها القيادة للرئيس المخلّص حتى لا تتشتت الجهود، ومع هذا الحشد وفي ظل حالة الخوف هذه، تتمايز الصفوف وتخمد أصوات أعداء الوطن ويحكم النظام قبضته على الجميع، وفي نفس الوقت تقوم الدولة بعزل المعارضين وتجريدهم من كل الحقوق والمنابر، إذ من شروط النصر أن يتم عزل المعارضة في الداخل التي ستصبح تدريجيا فريسة للرعب والانزوائية.

وهكذا نجحت النظم العربية في إسكات جميع المعارضين وحشد كل جماهير الأمة تحت زعامة القائد الأوحد للقضاء على الأعداء الوهميين الذين صنعتهم آلتها الدعائية، وزادت هذه النزعة العدائية عقب أحداث 11 / 9، لتتلقف الأنظمة العربية الفرصة السانحة لتزيد من تدعيم شبكتها الأمنية. وأمام تفاني النظم العربية في محاربة العدو الجديد، وجدت الدول الغربية أنظمة تتولى طواعية زمام هذه الحرب المستعرة وتقوم بالمهام «القذرة» بدلا عنهم، خاصة أن هذه الحرب بدأت تلقى رفضا داخليا وتململا شعبيا متصاعدا نظرا لما رافقها من ممارسات قمعية (قانون الوطنية في الولايات المتحدة، Patriot Act المنافي للحريات، التنّصت على المواطنين، المحاكمات العسكرية، سجن غوانتنامو، سجن باغرام، فضيحة أبوغريب، سجن بوكا، السجون السرية، ...). وهنا أخذت الأنظمة العربية هذه الحرب على عاتقها فهي فرصة نادرة للتخلص من المعارضين بكافة أطيافهم ووصمهم بصفة الإرهاب، كما إنها فرصة نادرة للجم أصوات المنتقدين لسجلّها الحقوقي حيث إننا شركاء في المعركة ونقوم بنفس الممارسات، وهذا التحالف الأمني يمثل أيضا ورقة رابحة لابتزاز الغرب والظفر بغنائم مالية مجزية لقاء هذه الخدمات.

وأمام سيادة مناخ العسكرة وعملية صناعة الخوف انتهت فرص الديمقراطية وتلاشت بوادر وجود حياة مدنية سليمة، وكان الضحية الأولى لهذا الهوس الأمني هو حرية المواطن، إذ صار

مراقبا محاصرا، فلا مجال للحديث عن التعددية وإطلاق الحريات في ظل هذا الخطر الأمني الداهم. تكتب الفيلسوف(ة) الألمانية حنا أرندت (Hannah Arendt) واصفة أثر هذا الجنون الأمني وصناعة الخوف في تدمير معالم المواطنة «لقد نجحوا في خلق هالة من العسكرة أخفت البرامج الأصلية للحزب، إنّ الضحية الأولى لهذا الخوف العارم هو تحطيم مكاسب عهد فايمر (Weimarer Republik) إذ انعدمت المواطنة والحريات الفردية وصار الجميع جنودا ومليشيات شبه عسكرية تأتمر بأوامر قيادات الحزب السادّيين والدمويين، ولم يعد للمواطن الألماني الحر موقف غير ما يراه هتلر وغوبلز.. . ومن هنا نفهم شعار الحزب الذي ابتدعه هملر «شرفي في الطاعة والوفاء» (Meine Ehre Heisst Treue) (2). وبالمثل في العالم العربي حيث صادرت النظم القمعية والأجهزة الأمنية المتسلّطة حرية المواطن ورأيه الحر لتدمجه ضمن القطيع الخائف والمستكين، وهكذا انتهت معالم المواطنة لتسود القوانين الاستثنائية وحالة الطوارئ أغلب الدول العربية.

2 ـ النخبة وغياب الثقة:

يتميز المثقف العربي (والتونسي خاصة) بتعدد مشاربه الفكرية وتنوع قراءاته وانفتاحه على آخر المستجدات العالمية، غير أن هذا التفتح الفكري تحول في ظل النظم القمعية إلى صراعات إيديولوجية عقيمة وبحث محموم عن المناصب والكراسي، إذ نجحت السلطة بشكل متميز في ضم المثقفين إلى صفها في معركتها ضد الخطر الداهم والعدو المتآمر الذي يريد النيل من مكاسبها الرائدة، فقد انخرط عشرات المثقفين على امتداد الوطن العربي ضمن أجهزة النظام الإعلامية ودخلوا في دعاية فجّة للممارسات القمعية والدكتاتورية، بل إن منهم من كان مجرد مخبر لدى البوليس السياسي، إذ كان المثقف العربي يدافع عن «الخيارات الرائدة» للنظام القمعي ويضفي مسحة من العقلانية والجمالية على تلك الممارسات الإجرامية.

وهذا الاندفاع في تزيين القمع والعسكرة أصاب الحياة السياسية في العمق، إذ انعدمت فكرة المواطنة ومبدأ المشاركة المجتمعية الفاعلة وكذلك حق التنّظم الحر، وتحوّل ذلك «المثقف العضوي» المنتظر وتلك الإنتلجنسيا (Intelligentsia) التي تحمل في يدها المشاعل الحمراء وتقود الشعب نحو الحرية إلى قطعان ثقافية تنشد السلامة وتتبنّى فكرة «الاستقالة الثقافية» بحثا عن الأمان وتجنبا لمواجهة العواصف العاتية مما بنى بينها وبين الجماهير العريضة جدرانا سميكة وبيدا دونها بيد. يكتب سامي الشريف الشايب في كتابه «هوليوود وثورات الشعوب» مبرزا الأثر الفعّال والحاسم لهذا الجنون الأمني وصناعة الخوف في تدمير معالم المواطنة وتدجين المثقفين حتى في الدول الديمقراطية العريقة: «لقد انخرط المثقفون بحماسة في الحملة الماكرثية ضد الشيوعية ورضي الجميع بتلك الممارسات القمعية والفاشية وساهموا فيها بكل قوة،.. ورغم انتقاد المخرج الكبير ستانلي كوبريك (Stanley Kubrick) في أفلامه لهذه الشيطنة وصناعة الفزّاعات الوهمية، وكذا المبدع إيليا كازان (E. Kazan) (3)، الذي انتقد الماكرثية بشكل قاس في فيلمه الشهير «وجه في الزحام» (A Face in the Crowd) (4)، غير أن هذا الفيلم وغيره من أصوات المعارضة الخافتة ضاعت هي الأخرى في الزحام في ظل انخراط المثقفين في هذه المعركة الضارية والحرب المستعرة.. لقد أضفت هوليوود وكبار مثقفيها مثل جون واين (John Wayne) (5)، والمخرج جون فورد (J. Ford) وخاصة سيسيل بي دي ميل (Cecil B. Demille) مسحة

فنية جمالية على محرقة فاشية ظالمة اجتثت الشيوعيين من أمريكا في لمح البصر» (6).

ومع هبوب رياح التغيير وانتصار الثورة التونسية المجيدة اندفع أغلب المثقفين في نحت معالم تاريخ نضالي يستر مزالق الماضي ويخفي عيوبه، لذا راهن جلّ المثقفين على العمل الحزبي، فتراهم يتسابقون في أتون الدعاية الحزبية وفي بحر لجيّ من التخاصم والتنازع العقيم. فعوض أن نرى حركية ثقافية منتجة تقود الجماهير، وتكاملا فكريا بين مختلف الاتجاهات والاختصاصات نرى هيمنة الحروب الإيديولوجية والمناكفات العبثية. والأدهى أن جلّ الأحزاب انحرفت عن دورها الرئيس في بناء معالم المواطنة وتأطير المشاركة السياسية وخلق مناخ من المحاورة والمساءلة إلى أحزاب تبحث عن تجنيد الناس وخلق فزّاعات جديدة، وهكذا انتقلنا بعد الثورة المجيدة من فزّاعات النظام إلى فزّاعات الأحزاب!!، وكأن قدرنا أن نعيش في هذا الجو المتآمر وهذه الصراعات المهلكة!!، ألا تفترض تحديات الواقع اليوم التعاون والتكامل بين كافة الأطياف السياسية، ألا تنتظرنا معارك حاسمة على مستوى التنمية والحداثة، ألا ينتظرنا في مفترق الطريق خيارات اقتصادية وثقافية صعبة تحتاج للتعاون والتقارب بين كافة الأطياف ونبذ تلك الصراعات الإيديولوجية العدمية وذلك التنافر الحزبي المقيت. إنّ هذه الصراعات الوهمية وهذا الاقتتال العقيم يهدد ثورتنا بالفشل ويجهض حق أبنائنا في غد أفضل لاسيما أن قوى الثورة المضادة وأباطرة الفساد والاستبداد ينتظرون على الربوة قصد العودة للقيادة وللظفر بمقاليد السلطة. تقول هرتا مولر (Hertha Müller) بمرارة مبرزة عوامل الفشل في رومانيا وذلك بمناسبة حصولها على جائزة نوبل للآداب سنة 2009: «ومع الأسف لقد خذلنا المثقفون وقادة الأحزاب. نعم إنّ رومانيا اليوم ليست بلدا ديمقراطيا... لقد حاولت في رواياتي إبراز عوامل الفشل.. وكرومانية من أصول ألمانية أرى أن المقارنة مع ألمانيا تعطينا صورة ضافية عن معالم هذا الفشل الذريع، لقد قلب لنا أغلب رجال البوليس السياسي (Securitate)، وأعوان تشاوتشيسكو (N.Ceausescu) ظهر المجن، إذ تمكنوا من إعادة إنتاج أنفسهم بشكل ناجح بحيث انخرطوا في جماعات المافيا واليمين العنصري المتطرف وتحولوا إلى زعماء في هذه القوى التي مكنتهم من السيطرة على المال والإعلام.. ودخلوا بنا من خلال دعمهم الخفي لقادة الأحزاب في دوّامة من الصراعات العبثية حتى تهاوت الثقة بين النخبة والشباب... واليوم هم من يتحكم بالشارع ويمسك بأفئدة الشباب ولعل الراصد للملتقيات الحزبية الكبرى لليمين العنصري وللجماهير في ملاعب كرة القدم (7) يراهم بشكل جلي وسافر.. إنهم القوة الكبرى اليوم في رومانيا... أما في ألمانيا على العكس إذ تمت معالجة ملف الستازي (Stasi) (8) بهدوء وبشكل شفاف واندفعت الأمة جميعا في معالجة التحديات الاقتصادية الكبرى واندمجت ألمانيا الشرقية بكل يسر في المنظومة الجديدة» (9).

وهكذا تحولت أغلب الأحزاب من إطار شفّاف للعمل السياسي يهدف لتأطير المواطنين وتنظيم مشاركتهم السياسية في نحت مستقبل البلاد إلى أحزاب إثارة ودعاية وهمية تتبنى القتال الايديولوجي البغيض وتنافح كأشد ما يكون على قضايا غابرة في سبيل مكاسب سياسية زائلة، وبذلك انهارت جسور الثقة المتبادلة وصارت الناس تنظر لهذه النخب والأحزاب بعين الريبة، فهي لم تعد ضمير الأمة وعقلها النابض بل زمرة من الانتهازيين وحفنة من اللاهثين وراء الكراسي والمناصب.

وتمادت بعض المناورات الحزبية في صناعة الخوف وتجييش المواطنين حدّ المسّ بالوحدة الوطنية وبالتماسك الاجتماعي (اللعب على الجهويات، الترويج للانقسامات القبلية والعشائرية، التلاعب بالمكونات الثقافية المشتركة، الدعوة للعنف، ...) مما غرس مناخا من العدائية وزاد في غياب الثقة بين كافة مكونات المجتمع وهو ما يهدد مبادئ المواطنة جذريا ويخلق فزعا ونفورا عاما من الحياة السياسية والفكرية.

II ـ المواطنة صمّام الأمان :

1 ـ المواطنة والسلم الاجتماعي

إنّ المواطنة كفكرة تهدف أساسا لتعزيز الانتماء ونبذ كل أشكال الإقصاء والتهميش مع التعلق بقيم التسامح والتعايش المشترك، وهذه القيم النبيلة وسيادة عقلية المشاركة ونبذ التواكل والانخراط الطوعي في الحياة العامة تزيد من تعلق المواطن ببلده ،وتعطيه شحنة عالية من الوطنية تدفعه للحرص على المساهمة في تنمية البلاد ودفعها نحو الرقي والرخاء. إنّ تفعيل فكرة المواطنة مسألة لا تقبل التأجيل في العالم العربي اليوم خاصة أن النظم السابقة بعنفها الشديد نجحت في خلق فزّاعات ومليشيات وساهمت في إضعاف الشعور بالمواطنة حيث تحوّل المجتمع المتجانس إلى طوائف وملل ونحل متصارعة. وضاعت معالم الانتماء الوطني في ظل العولمة وتصاعد النعرات والانتماءات ما قبل وطنية (الطائفية، التقاتل الديني،الانتماءات القبلية والجهوية...)، وزاد الأمور تأزما تنامي حضور الرشوة والمليشيات مما أفقد الإنسان العربي كل إحساس بالانتماء لهذا الوطن، فكيف يشعر بعزة الانتماء وهو يمتهن في هذه الأرض يوميا ويسرق قوته وقوت عياله وينظر إليه فيها كعبد أجير. ومن هنا تبدأ مهمة نخبنا ومثقفينا ففي أعناقهم مهمة مقدّسة وهي إعادة تفعيل المواطنة الإيجابية وتعزيز معالم الانتماء واعتزاز المواطن ببلده وذلك بدفعه للمشاركة والمساهمة في معركة البناء دون تخوين أو إقصاء مع التخلي عن عقلية الصراعات الوهمية والمناكفات السياسية العقيمة. فالمواطنة هي إعادة تأسيس للبلاد على أسس صحيحة دون إقصاء أو تهميش، إنها إستقلال جديد وولادة ثانية للأمة الحية ذات الرسالة الخالدة !! (Renaissance). وهي فرصة لتحقيق مصالحة المواطن مع ذاته ووطنه الذي ضاق به ذرعا في ظل ممارسات الأنظمة السابقة والتنافر الحزبي في واقع اليوم، يقول دكتور برهان غليون واصفا أثر تلك النظم الجائرة «تكتسب الثورة العربية اليوم قيمة دلالية ومدنية هامة، تمثل ميلاد الشعوب العربية التي صارت في العقود الأخيرة في حكم الرعايا والأتباع المتنازعين والمهشمين... إنّ أمامنا طريقا شاقة للتخلص من ميراث تلك النظم الدكتاتورية البالية» (10).

وتمثل المواطنة صمّام الأمان للحفاظ على التماسك الاجتماعي ونبذ الصراعات العبثية التي يروج لها البعض ضمن سياقات سياسية وإيديولوجية ضيقة متهافتة، والمواطنة العقلانية هي أرضية مميزة وفعّالة لإعادة إحياء المشاركة المجتمعية وتحقيق التنمية والرخاء. يكتب الرئيس باراك أوباما (Barack Obama) مبرزا أهمية تفعيل المواطنة العادلة ومبدأ تكافؤ الفرص: «لقد كانت أمريكا أمة عرجاء، تقصي كثيرا من أبنائها عن الشأن العام وعن المساهمة في بناء الوطن، ..غير أن حركة الحقوق المدنية (Civil Rights Act) أعادت ترتيب البناء ليساهم الجميع في تقدّم الأمة،.. ولكنها كلفتنا كديمقراطيين في ذلك الوقت ثمنا باهظا، إذ التفت الرئيس ليندون جونسون لمستشاره

بيل موريس بعد توقيع القانون قائلا لقد أهدينا ولايات الجنوب للجمهوريين بجرة قلم . . ولكن هذا القانون منح أمريكا قوة جديدة وعدّل نظامها الاجتماعي الذي كان مختلا . . إنها اليوم أمة قوية عظيمة بفضل كل أبنائها» (11).

2 ـ الإعلام والمواطنة :

لقد شهدت المنظومة الإعلامية العربية نهضة كبيرة في ظل العولمة، وصارت تنافس المؤسسات الإعلامية الكبرى وتتفوق عليها بشكل ساحق في وقائع مشهودة وبكفاءات عربية خالصة (تونسية بالخصوص). ومع اندلاع موجة الثورة المجيدة تحرّر الإعلام العربي نهائيا من مقص الرقيب ومن شبح المنع والمصادرة، غير أن الراصد للمشهد الإعلامي في الوطن العربي (وتونس بالذات) يجد صورة باهتة سمجة لا تتوافق مع التطورات العالمية وعالم السماوات المفتوحة. إذ مازال إعلامنا مترددا خائفا تنقصه الجرأة، ويتسم بالتواكل واجترار نفس المواضيع القديمة الساذجة، وهذا التردد في التغطية والتخلّف عن ركب التطور الإعلامي يكتسب خطورة متزايدة في ظل تفوق الإعلام البديل (الإعلام الإلكتروني، شباب الفايسبوك، تويتر، يوتيوب، . . .). يقول روبرت فيسك (Robert Fisk) «يتطور الإعلام اليوم بشكل كبير، وحقيقة إنّ الإعلام الورقي الذي أعمل فيه في خطر جسيم . . ولا أكتمك أني حققت شهرة عالمية واسعة بفضل مقابلاتي الثلاث مع أسامة بن لادن في التسعينات . . ربما لو حدثت اليوم لكان «هاكر» صغير قد نجح في بثّها قبل أن أصل أنا إلى البيت . . لذلك نحاول في الإندبندنت مراجعة آليات العمل ومواكبة التطورات مع القرب من اهتمامات القراء»(12). وتحتل الشبكات الإعلامية اليوم الصدارة في بناء ونحت شخصية الإنسان المعاصر، فالإعلام يسيطر على حياة الناس ويلج كل البيوت بشكل متكرر ومتتابع حاملا فلسفة كاملة من الصور والقيم بشكل حوّل هذه الصور والنظم إلى جزء هام من حياة وفكر أغلب الأفراد حول العالم، بحيث استحالت هذه الصور هي العالم والواقع الذي يعيشه الناس نظرا لتكرارها الدائم وتواصلها اليومي معهم، حتى وصف الفيلسوف الفرنسي جون بودريار (Jean Baudrillar) «الفترة الخاصة بنهاية القرن العشرين بأن الصور أصبحت أكثر واقعية من الواقع» (13). وهذا الواقع الجديد استغلته السلطة والتيارات السياسية المختلفة في تونس قصد الاستفادة من إمكانيات الإعلام الهائلة للسيطرة على الشعب وتوجيهه نحو غاياتها، بل وحتى للدعاية الفجة واعتماد أساليب الإيحاء والانحياز لطروحات وبرامج دون غيرها مما ولّد حالة من الإقصاء والتصفية الإعلامية. يقول هيربرت شيلر في كتابه «المتلاعبون بالعقول» «إن السيطرة على البشر وعلى المجتمعات تتطلب في الوقت الحاضر وقبل أي شيء الاستخدام الموّجه للإعلام... يمكننا بالتالي تحديد سلوكهم الاجتماعي ونهجهم الثقافي» (14). فالإعلام والصورة تمكّنان السلطة والأحزاب من السيطرة التامة على المجتمعات دون إثارة حفيظة أحد، إنها سيطرة خفية ممتعة وفاتنة (Soft) «فأفضل أنواع الهيمنة هو الذي يبقى فيه الخاضع للهيمنة غافلا عما هو فيه» (15). وتزايدت خطورة هذا الانحياز الإعلامي عندما بدأ يدخل في الدعاية الفجة وفي التسويق للفتنة والحرب الأهلية، فالمؤسسات الإعلامية في إطار البحث عن الإثارة والربح المادي صارت تتسابق في طرح مواضيع حساسة تمس من جوهر المواطنة وتتلاعب باللحمة الوطنية والسلم الاجتماعي. إنّ هذا التهافت هو تردّ خطير وانحراف عن أهداف الإعلام ودوره في هذه المرحلة، إذ تمثل وسائل الإعلام حلقة هامة في مجال تعزيز المواطنة وتسليط الضوء على الإختلالات

الاجتماعية والثقافية بالبلاد، ومنبرا حارا يتناول كل القضايا الجادة والمركزية بفاعلية وشفافية، يقول ريجيس ديبريه (Régis Debray) «الإعلام لا يأنف من شيء إنه كلب يمرّغ كبرياءه في النظر للأرض وفي شمشمة الزوايا» (16)، لأن التحديات الجسيمة المطروحة لا تقبل التأجيل أو القفز عليها، بل تتطلب مناقشة وطنية جامعة للحفاظ على الوحدة الوطنية ومكاسب الدولة القومية، وبالتالي «فمن البديهيات القول إن للإعلام دورا رئيسيا في عملية التحول نحو المجتمع الديمقراطي وبناء مرتكزات المواطنة التي لا تتسم بالسلبية والقدرية» (17)، فالإعلام ينقل المواطن العربي من عقلية التقوقع والتحسر على ضياع الفرص والشكوى من تردي أحواله ومكانته إلى الايجابية والمشاركة الفاعلة. بل ويمثل الإعلام في النظم الديمقراطية سلطة رابعة تعزز ثقة المواطن في مستقبل بلاده وتقدم له نموذجا حيا وممارسة عملية للديمقراطية (سيادة منطق الحوار، فتح الباب للنقاشات الفكرية المختلفة، مساءلة مختلف البرامج والسياسات، تغطية نشاط المجتمع المدني، محاسبة المسؤولين، فضح الإختلالات، نقد البرامج الخاطئة، . .).

إنها مدرسة ديمقراطية متكاملة تدّرب المواطن على التفاعل الايجابي مع كافة المحطات السياسية وتخرجه من السلبية واللاّمبالاة كما تقترب من الأجيال الشابة بفضل حيويتها ومتعة برامجها. يقول السياسي والإعلامي الفرنسي جون بيار إسكينازي (J.P. Esquenazi): «أعتقد أن الديمقراطية ممارسة فعلية ولشد المشاهد يجب أن ينطوي المشهد على صراع وشخصيات مشهورة إنها لعبة الحماس والإثارة . . والتلفزة بارعة في التسويق لهذا النموذج من الديمقراطية خاصة عند الأمريكيين» (18).

3 ـ التعليم وغرس ثقافة المواطنة :

إنّ المواطنة هي دربة وممارسة وثقافة قبل أن تكون شعارات سياسية جوفاء ، ومن هنا وجب غرس هذه البذرة في صفوف الناشئة ، وتأهيل المدرسة الوطنية لتواكب التحولات الديمقراطية في الواقع وتتخلص سريعا من ذلك الفكر التسلّطي المقيت الذي رافقها طيلة حكم النظام الاستبدادي.
إن مدرسة الغد تروم غرس ثقافة جديدة في صفوف الناشئة قوامها المساواة بين الجميع في الحقوق والواجبات مع نبذ عقلية «الموالاة السياسية»(19) والتمييز على أسس ما قبل وطنية(التمييز على أساس عشائري، عرقي، ديني، طائفي، اجتماعي، قبلي، جهوي. . .) مع سيادة مبدأ تكافؤ الفرص وتساوي الحظوظ بين الجميع، فالمستقبل المشرق نصنعه جميعا دون إقصاء أو تهميش. كما تعمل المدرسة الجديدة على بث معالم المواطنة الايجابية حيث يتحلى التلميذ بالالتزام وبروح المسؤولية (مسؤول عن أفعاله وخياراته، لا يلقي باللوم على الآخرين، يبادر وينجز. . .) مع سيادة عقلية المبادرة والتطوع والاهتمام الفاعل والمتحضر بالشأن العام (دفع التلميذ لنبذ التواكل والسلبية ، تعزيز مشاركته في المنظمات التلمذية المستقلة، المجتمع المدني، الأحزاب، الجمعيات، في النقابات، المشاركة في الانتخابات، في العمل التطوعي، ...). فالمدرسة المنشودة تغرس في التلميذ حب الوطن الايجابي مع التشبّع بعقلية الحوار وقبول مبدأ التعدد والاختلاف، فالوطنية ليست شعارات زائفة بل ممارسة يومية يتم التدّرب عليها في المدرسة والتعوّد بها تدريجيا، فبناء دولة المواطنة والحريات لا يتم من أعلى السلم (البرلمان، مجلس المستشارين، منصب الرئاسة، . . .)، بل من أسفل السلم من خلال ممارسة تربوية يومية،

وبذلك تتحول الديمقراطية والتعددية إلى ثقافة وممارسة متجذّرة في العقول والقلوب وليست عملا ظرفيا زائلا تطغى عليه الدعاية الانتخابية والصراعات الإيديولوجية الغابرة. يكتب توماس فريدمان (Thomas Friedman) مبرزا دور المدرسة المحوري في إرساء دولة المواطنة: «تحت ركام مباني 11/9، شعرت بالقلق على المستقبل.. على أمريكا لاسيما أن إدارة بوش تقودنا للجنون بهذه العسكرة وفلسفة «الخير والشر» الغبية وهيمنة بدلات الجيش وسماع طبول الحرب في كل مكان ...وجدت الأمان والمستقبل في مدرسة أستيرن الثانوية حيث تدرس إبنتي ناتالي فصول الدستور وتتلقى تعاليم المواطنة وحق الرفض.. إن المستقبل لا تبنيه الطائرات والدبابات بل ابتكارات هؤلاء الشبان وتشبّعهم بحب الوطن وقيم المواطنة وثقافة المبادرة» (20).

خـاتمـة :

لقد مثلت الثورة العربية المجيدة نقطة البداية لعصر عربي جديد، عصر يقطع مع هزائم الماضي ونكساته الموجعة، كما يقطع مع عهد الظلم والطغيان، غير أن هذا التحول لا يجب أن يحجب عنا المخاطر والمزالق الخطيرة التي تتربص بهذه الثورات الرائدة، فقوى الثورة المضادة وأباطرة الفساد والاستبداد مازالوا في الساحة وتحدوهم رغبة عارمة في العودة للقيادة، كما تصاعدت صيحات التنافر الحزبي والدعوة للاقتتال الداخلي.

إنّ المواطنة الفاعلة تنشد المساواة والتسامح وتكرّس قيم الكرامة والحريات وفهي صمّام الأمان للمستقبل وعنصر بناء الثقة بين كافة الأطياف، وفي نفس الوقت تشكل أرضية عمل واسعة تقوم على مبدأ تكافؤ الفرص وتجمع تحت مظلتها قوى البناء والتحرّر، وتقطع الطريق على المفسدين وحماة الطغاة المتجبّرين.

الهوامش والإحالات

1) « After the Velvet, an Existential Revolution? » dialogue between Václav Havel and Adam Michnik, English, salon. November,2008.

2) Arendt (Hannah), Les Origines du Totalirisme, Quatro Gallimard, groupe de traducteurs sous direction Pierre Bouretz, 2006, p. 635.

3) قامت هيئة التحقيق (لجنة السيناتور ماكارثي) بالضغط الشديد على المخرج إليا كازان الذي كان عضوا في الحزب الشيوعي الأمريكي المنحل، وقد تعاون معها ضد بعض زملائه القدامى مما سبب له عقدة ذنب كبيرة لطّخت مسيرته ولاحقته طويلا ، لذلك كان عمله الفني الرائع «وجه في الزحام» خير تعبير عن هذه الحملة الأمنية والفكرية العاتية وأثرها العميق على المجتمع.

4) الترجمة الفرنسية للفيلم والتي انتشرت بقوة في الدول الفرنكفونية كانت «Un Homme dans la foule»، وقد أثار هذا الفيلم عند صدوره في أواخر الخمسينات ضجة كبيرة ولقي نجاحا مذهلا خاصة لدى الفنانين الفرنسيين.

5) مع تنامي الخطر الشيوعي منذ الخمسينات وبداية حملة السيناتور ماكارثي (Mc Carthyism) لصد هذا التحدي ومراقبة الشيوعيين في أمريكا، وضعت المخابرات المركزية (CIA) برنامجا للتصدي للخطر الشيوعي وهو برنامج «الحرية المقاتلة» وكان رائد هذه الحملة في السينما سيسيل دي ميل (Cecil Demille)

وبخاصة الممثل الكبير جون واين . للمزيد حول علاقة السينما بالسياسة والأحزاب والثورات ، راجع كتاب سامي الشريف الشايب «هوليوود وثورات الشعوب»، دار براءة 2011.

6) الشايب (سامي الشريف) السينما وصناعة التاريخ :هوليوود وثورات الشعوب، دار براءة للنشر 2011، ص 143-146 .

7) حاولت النظم الدكتاتورية العربية مغالطة هذا الشباب عبر عدة وسائل وخاصة كرة القدم ، إذ روجت بها الفتنة المذهبية والجهوية داخل البلد الواحد وكانت ورقة في يد مليشيات المافيا ومراكز القوى ، كما استعملها نظام الرئيس التونسي الفار بن علي في تشجيع الفتنة الجهوية وكأفيون سياسي ضمن به سيطرته على الشباب، وضمن به كذلك بعض المواعيد الرياضية الكبرى لتجميل نظامه ونقل صورة جيدة عن تونس عبر الرياضة والنجاح الرياضي (كؤوس إفريقيا، ألعاب المتوسط،كأس العالم لكرة اليد، المشاركة التونسية في كأس العالم. . .) بينما استخدمها الرئيس المصري المخلوع مبارك في تحقيق حلمه في توريث ابنه من خلال «الحرب الكروية مع الجزائر» والرغبة في عزل مصر عن القضايا العربية وصولا لهيمنة عائلته الأبدية على هذا البلد العربي الهام، ولكنه فشل وحصد الخزي والخذلان وناله من مكره هذا الذل والهوان. وهذا الخطر مازال داهما اذ من الممكن أن تستغل الأحزاب السياسية العربية حاليا ورقة الرياضة لتحقيق جماهيرية مزيفة، اذ استغلت عدة جماعات سياسية في الغرب ملاعب كرة القدم لتحقيق مكاسب حزبية وحتى للترويج للعنف ولثقافة الكراهية، ووصل الأمر في أوروبا الشرقيةإلي تكريس الانفصال والتشتت داخل الدولة الواحدة وأحيانا للترويج للحرب الأهلية. للمزيد حول الكرة والعنف، ومظاهر استخدام الكرة في السياسة. انظر كتاب «بالمكشوف الكرة والدولة والمجتمع» لسامي الشريف الشايب الذي عالج علاقة الكرة بالسياسة في تونس والعالم من خلال رؤية تحليلية نقدية جريئة.

8) الستازي (Stasi) هو البوليس السياسي في ألمانيا الشرقية ، تم حله سنة 1992، قامت السلطات الألمانية الجديدة بحل ملفاته أمام الباحثين مما وفر معطيات ضافية عن طبيعة النظام الشيوعي وعلاقاته بشعبه وبالعالم من خلال رصد منظومته الأمنية.

9) حوار الروائية هيرتا مولر مع «صحيفة فرانكفورت العامة» (Frankfurter Allgemeine Zeitung) بمناسبة حصولها على جائزة نوبل للآداب سنة 2009، وكمراجعة من الصحيفة لنتائج الثورات في أوروبا الشرقية.

10) غليون (برهان) عهد المواطنة العربية الجديد، العرب والمواطنة ، مركز الجزيرة للبحوث والدراسات، 2011.

11) Obama (Barack) The Audacity of Hope: Thoughts on Reclaiming The American Dream, Crown Publishers, 2006, p. 35.

12) Fisk (Robert) The Age of the Warrior: Selected Writings (2008) London, Fourth Estate ,p61.

13) عبد الحميد (شاكر)، عصر الصورة، عالم المعرفة عدد 311 يناير 2005، ص 39.

14) عبد الحميد (شاكر)، عصر الصورة، عالم المعرفة عدد 311 يناير 2005، ص11.

15) عباس (فيصل)، العولمة والعنف المعاصر : جدلية الحق والقوة، دار المنهل اللبناني 2008، ص210.

16) ديبريه (ريجيس)، محاضرات في علم الإعلام العام، ترجمة فؤاد شاهين وجورجيت حداد، دار الطليعة 1996، ص 42.

17) الرزو (حسن مظفر)، ثورة الصورة، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 72.

18) Esquenazi (Jean Pierre) Télévision et Democratie, PUf , 1999 , p. 289.

19) شهد العالم العربي في ظل الأنظمة القمعية تهميشا كبيرا للكوادر والكفاءات الحقيقية التي هاجرت خارج الديار بسبب سياسة الاقصاء والقمع والهرسلة، اذ كانت النظم العربية الدكتاتورية تعطي الأولوية للبعد الأمني والولاء السياسي قبل الكفاءة الأكاديمية والعلمية في مختلف الوظائف والتخصصات مهما كانت، وهو ما ولد محسوبية كبيرة وانهارت الدولة حيث تم إبعاد الكفء والأمين لأغراض أمنية وسياسية.

20) Friedman (Thomas) Western High School , New York Times , 2/10/2001.

المواطنة والعولمة : التوافق والتعارض
(مقاربة سوسيولوجية للمثال العربي)

مصباح الشيباني/ باحث، تونس

المقدمة :

تشهد المنطقة العربية اليوم حراكًا شعبيا انتفاضويا لافتاً ومميزا قد تنتج عنه حالة سياسية ذات سمات مختلفة عن خصائصها الحالية في المستقبل البعيد. إذ يأمل الشعب العربي المنتفض في مختلف الساحات العامة من المحيط إلى الخليج في الانعتاق والتحرر من الأنظمة الاستبدادية. ويسعى عبر نضالاته إلى تأسيس منظومة حقوقية وسياسية وقيمية وثقافية جديدة تحرّره من مخلفات ماضيه الاستبدادي. ويأمل أيضا أن تكون نضالاته لبنة أولى من لبنات بناء مواطنته، ومحطّة أولى في اتجاه التّغيير النّوعي وفي تحقيق نهضته الشاملة (السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية...). هذا كل ما يأمله هؤلاء الذين كانوا «رعية» في الماضي القريب ويأملون أن يصبحوا «مواطنين» في المستقبل القريب.

لكن كيف يمكن للشعب العربي أن يتمكّن من التخلص من جميع «التشوّهات» التي طبعت شخصيته القاعديّة ومن الاستجابة إلى استحقاقات المواطنة وتجلّياتها الحقيقية في ظل أنظمة سياسية إقليمية المنزع والبنية؟ وكيف تبنى ثقافة المواطنة العربية (سياسيا واجتماعيا وتربويا) في ظل التبعية المطلقة إلى الخارج؟ ألا يمكن القول أنّ تمتع المواطن العربي بحقوقه السياسية والاقتصادية والاجتماعية أضحت -في ظلّ العولمة- ضربا من ضروب المفارقات التاريخية في وضع دولي لم يعد فيه للاستقلال الاقتصادي والسياسي والثقافي للدولة القطرية أي دلالة واقعية؟ ثم أليس التدخّل الأوروبي والأمريكي الاستعماري المعلن دائما والمتخفي أحيانا، يمثّل عائقا أمام بناء المواطنة العربية الجديدة؟

1ـ المواطنة مسار تاريخي :

أوّل ما ظهر مفهوم «المواطنة» كان الهدف منه الإقرار بكرامة الإنسان والمساواة بينه وبين الآخرين في التمتّع بنفس الحقوق وأداء نفس الواجبات. وباعتبارها قيمة حضارية وإنسانية أقرّت حق الفرد في المشاركة والحضور الفعلي في مؤسسات الدولة

السياسية والمدنية الحديثة. أي مع ميلاد الحداثة السياسية في الغرب الأوروبي أواخر القرن الثامن عشر، أصبحت المواطنة أساس الشرعيّة السياسية لنظام الحكم في الدّولة. وهو الأمر الذّي يتجلّى في المساواة المدنية والقانونية في مجتمع مركّب من أفراد (مع ظهور مفهوم الشعب) غير متساويين.

وفي ظل هذه التّجربة السياسية الغربية أصبح لمفهوم المواطنة معنيان اثنان. فالأول يعرف المواطنة كشحنة (Une charge) ومسؤولية. أما الثاني فيعرفها كمكانة (Statut) ومجموعة حقوق (1).

فهي عبارة عن منظومة حقوقية تستند إلى ثلاثة محاور. أولا المنتفع بتلك الحقوق، وثانيا نوعية تلك الحقوق، وثالثا آليات تجسيد تلك الحقوق وحمايتها. فإذا كان البعدان الأولان لايثيران أي إشكال، فإنّ العنصر الثالث مازال محل أخذ وردّ ويختلف بحسب اختلاف التجارب الديمقراطية في العالم. واعتبارها منظومة حقوقية وقيمية وسلوكية تقوم بتأطير الأفراد والمجموعات بهدف بناء شخصية الإنسان الثقافية والحضارية، وبهدف تنشئته على احترام هذه المنظومة الحقوقية والسلوكية ضمن مسار تاريخي معين. فهي مجموعة من القيم والسلوكات والمعتقدات التي تتشكل من خلال نسيج علاقات الأفراد ونظام تفاعلاتهم داخل مختلف بيئاتهم العائلية والسياسية والثقافية والتربوية...الخ، وبالتالي فهي الحركة التاريخية التي تهدف باستمرار إلى توسيع مساحة مشاركة المواطن في الحياة العامة للمجتمع. ولم يعد الإنسان «مجرد فرد من «رعية» بل هو «مواطن» يتحدد كيانه بجملة من الحقوق الديمقراطية التي في مقدمتها الحق في اختيار الحاكمين ومراقبتهم. وتتم هذه المشاركة عبر عدة طرق وآليات ومؤسسات مدنية وسياسية وثقافية. فظهر في المجتمع الحديث ما بات يعرف بـ«إرادة الشعب» أو «الرأي العام» الذي يتجسد في الممارسات السياسية والاجتماعية وطرق تنظيم مؤسساته الاجتماعية والسياسية التي لم يعد أحد يستطيع أن ينكر دورها في بناء النظام الديمقراطي (2).

إن تاريخ تجارب المواطنة يكشف بوضوح أنه ليس هناك تجربة واحدة كانت نتيجة تخطيط مسبق لها أو وعي سياسي أو حقوقي دعا إليها أو سعى إلى تحقيقها بالشكل الذي انتهت إليه. فالأثر الذي كانت تحدثه التجارب السياسية المختلفة في المخيال الاجتماعي الإنساني ساهم في ظهور المناخ الفكري الجديد للثورات الفكرية والسياسية في أوروبا الغربية ثم انتشر بعد ذلك ليشمل أغلب دول العالم. لهذا، لا يمكن أن نتحدث عن مواطنة واحدة لتوصيف مختلف التجارب الإنسانية الماضية والرّاهنة. لهذا يعتمد فقهاء القانون والمختصون معنى المواطنة بشكل الجمع لأنه تمت مقاربته عبر زوايا مختلفة بحسب مقاربات التحليل المتعددة (علمية، حقوقية، اجتماعية..). وبحسب اختلاف الأمكنة والأزمنة. وقد كشفت جميع التجارب الإنسانية أن ثقافة المواطنة والديمقراطية لا يمكن أن يتطوّرا إلاّ في مناخات « ثقافة سياسية متفتّحة ومتحرّرة، ثقافة العقلانية والمؤسّساتية، ثقافة الانتخابات النزيهة والمشاركة الشعبية الفعالة والتمثيلية القائمة على أسس الاختيار وليس الجبرية» (3).

2ـ تجلّيات أزمة المواطنة العربية :

ما تشهده المنطقة العربية اليوم من أحداث وانتفاضات هي تأكيد على غياب المواطنة في الوطن العربي. فكلّ الثّورات الرّاهنة تستهدف بناء أسس المواطنة العربيّة الحقيقية عبر القضاء على طبيعة العلاقات السياسية الاستبدادية القديمة. لكن بناء أنماط جديدة للعلاقات السياسية والاجتماعية

والقانونية يتوقف على مدى فهمنا لطبيعة هذه العلاقات ومعرفة جذورها التّي تعود إلى ثقافة المجتمع وتركيبته البنيوية وظروف حياته عامة (4).

نعتقد أنّ المواطنة مثل غيرها من المفاهيم ذات المصدريّة الحقوقية والسياسية الخارجية لا يمكن تعزيزها إلاّ عبر كسر القيود التي تكبّل حركة المجتمع العربي وتعوق تطوّره. أي لابدّ من الكفاح من أجل تعزيز حضور المواطن في صنع القرار السياسي والاقتصادي لأنّ قيم المشاركة وتحمل المسؤولية في بناء المجتمع لن يمنحها أي حاكم عربي لشعبه وإنّما يفرضها هذا الشّعب ويأخذها بإرادته وحدها.

أ ـ مواطنة لم تختمر إلى حدّ الآن :

تعتبر الإنتفاضات الشعبيّة العربية ردّات فعل منطقية ضد مناخ الفساد والظّلم والاستهتار بالقوانين الضّامنة لحقوق الإنسان العربي التي انتشرت في مختلف مفاصل مؤسسات الدولة العربية. فهي عبارة عن ردود أفعال للوضع الاستبدادي في المنطقة الذي غابت فيه أدوات الرقابة على أداء حكومات هذه الدول. فانتشرت ثقافة التهميش والتّطبيع في المجتمع وانتفت نهائيا شروط التحوّل الدّيمقراطي الذي وعدتنا به حكوماتنا العربية منذ أكثر من نصف قرن. فأصبح الشعب العربي يعيش في ظل دولة القانون والمؤسّسات بلا قانون ولا مؤسّسات. كما غابت جميع المبادئ الإنسانية وحقوق المواطن الأساسية وكثرت حالات العبث بالمصالح العمومية والإستهتاربأهم قوانين الدولة وهو الدستور. وبالتّالي هيمن مناخ اللامبالاة والانحلال السياسي والأخلاقي على المشهد العام في الدولة العربية.

وبقدر ما أمعنت الأنظمة العربية الإقليمية في خطاباتها السياسية في استخدام معجم حقوق الإنسان باعتباره مقوّما من مقومات بناء الدولة الديمقراطية ومبدأ من مبادئ نظامها السياسي، يتكشّف للشّعب العربي أنّه ليس سوى خطابا أيديولوجياً تعبويّا وإيهاميا للداخل والخارج. فهو خطاب من أجل ضمان هيمنة نظام الحكم القائم سواء كان جمهوريا أو ملكيا وتحقيق مشروعيته في المجتمع. ومن هنا بدت أكثر الأنظمة العربية استبدادا (في الخليج العربي) وكأنها النّصير الحقيقي لحقوق الإنسان العربية عبر المصادقة على بعض الاتفاقيات الدولية الضّامنة لحقوق الإنسان وإصدار التشريعات الوطنية. . . .الخ، في حين أنّ المسألة لا تتعدّى مستوى المماطلة والوعود المنمّقة في ظلّ غياب كلّي للآليات الفعلية لمراقبة تنفيذ هذه الحقوق وحمايتها على أرض الواقع.

لقد تميزت مشاركة المواطن العربي في جميع هذه الأقطار بالشكلية وعدم الفاعلية. إذ أن كل القرارات السياسية تتخذ من قبل قيادات الدولة العليا. كما أصبح الاستفتاء والانتخاب عندما يخضعان في مختلف تجلياتهما إلى إرادة الحاكم ويتّصفان بالكثير من حالات التزوير والتلاعب بنتائجهما. فكانت هذه الآليات وغيرها «أقرب إلى التّعبئة منها إلى المشاركة بالمعنى المحدّد المتّفق عليه. أي المشاركة كمبدأ سياسي وإجراء نظامي كجوهر للمفهوم الديموقراطي للممارسة السياسية (5). لهذا من أهم المسائل التي لابدّ من البحث فيها هي كشف حالة «الميوعة» الدّلالية غير العادية لكلمة «المواطنة» La (citoyenneté) في الوطن العربي اليوم.

فمن الخطأ أن يعتقد البعض أنّ تجذير ثقافة المواطنة في الوطن العربي سوف يتمّ عبر إصدار القوانين الحديثة أو إنشاء بعض المؤسسات السياسية النيابية وحدها، بل لابدّ من أن تلازمها أوّلاً عملية تهديم للمنظومات المجتمعية «الرّعوية» القديمة.

أي لابدّ من القيام بعملية تفكيك منظومة القيم والتمثّلات والمعتقدات والسّلوكات ما قبل المواطنية التي ظلّت متحكّمة في الأفراد والمجموعات عبر مستوياتها المختلفة الحقوقية والثقافية والسياسية والتّربوية والرّمزية .

إنّ التحدّي الأوّل الذي ستواجهه التّجربة العربية في المستقبل هو كيف نجعل من هذا الإنسان العربي المقهور والمهمّش خلال عقود كثيرة أن يكون مواطنا فاعلاً وقادرًا على بناء مستقبله دون وصاية من أحد؟ وكيف نفكّ ارتباط مجتمعنا العربي ونخلّصه من التبعيّة ومن العقد النفسيّة التي مازالت تقيد حركته وتهيمن على نسيج علاقاته الاجتماعية وتوجه مختلف سلوكاته الرسمية وغير الرسمية؟

إنّ التحولات السياسية التي يشهدها مجتمعنا العربي لابد من أن تلازمها تغيرات في الثقافة والاقتصاد والاجتماع، وتغيّرات في الذهنيات والوعي حتى تتشكّل مواطنة عربية جديدة تستند إلى قيم المشاركة والحوار وتحمّل المسؤولية أي استبطان قيم الحداثة في جميع تجلّياتها فكرًا وممارسةً. هذه المواطنة تقتضي أيضا تغييرا مجتمعيا شاملا وتأهيلا نفسيا وقيمياً وأخلاقياً وسلوكيًا لمختلف أفراد المجتمع . لقد كانت الحداثة عندنا في مظاهرها السياسية لا تتعدى حدود بناء مؤسّسات سياسية شكلية (القوانين، المجالس النيابية، القضاء المستقل..) بينما خضعت في ديناميتها الداخلية والرسمية إلى المنظومة القمعية والعنفية، مما أخّر عمليّة إنبثاق المواطنة العربية الحقيقية. ومهما كانت القوانين والسياسات الاجتماعية والاقتصادية متقدّمة و«حداثيّة» ستظلّ معطّلة أو ليست لها أيّة فاعلية في تغيير الواقع العربي إذا لم نغيّر أبنيتها السياسية والاجتماعية التي تؤطّر النّاس وتحدّد نظام تفاعلاتهم فيها. فالمواطنة باعتبارها ثقافة ومسارًا شاملًا في حركة البناء المجتمعي لا يمكن أن تؤسّسها البرامج الدراسية الرسمية ولا الوسائل الإعلامية وحدها، بل لابدّ أن تنخرط فيها مختلف البنى والمؤسسات الأخرى انطلاقا من العائلة مرورا بالأحزاب والمنظمات وصولا إلى مختلف مؤسسات الدولة حتىّ تتحول إلى شكل من أشكال التمثّل النفسي والاجتماعي وجزءا مكونا للشخصية القاعدية للمواطن العربي.

لهذا يجب أن نكون حذرين عند البحث في طبيعة التحديات الحضارية والثقافية الداخلية التي يواجهها الإنسان العربي والتي تحد من بناء مواطنته الحقيقية، وتمنعه من الانخراط الفعلي في حركة تغيير المجتمع نحو الأفضل. علينا أن نستوعب أولاً قانون التطوّر الإنساني حتى نتمكّن ثانياً من بناء المستقبل العربي الذي ينشده الجميع. علينا أن نستوعب دروس الماضي حتى لا نكون فريسة مرّة أخرى إلى الخطب الإعلامية الرنّانة والوعود السياسية الزائفة والمظلّلة التي سلبت منّا إرادتنا على مدى القرون الماضية. فالمعركة من أجل بناء ثقافة المواطنة مازالت في أوّل مراحلها.

إذا أردنا أن نبني ثقافة المواطنة علينا أن نعيد النّظر في أساليب التربية والتنشئة الاجتماعية، ونعيد النّظر في علاقاتنا وسلوكاتنا اليومية في مختلف المواقع والفضاءات العامة والخاصة. هذه الفضاءات التي تمثّل الوسائط intermediaires الأساسية للتربية على قيم المواطنة في المجتمع. فمفهوم المواطنة في الوطن العربي يعبّر في دلالته العامة عن ظرفية تاريخية معينة، وهي الظرفية الناتجة عن الضغط الأجنبي منذ بداية تسعينيات القرن الماضي. وارتباطها بظرفية التدخل الأجنبي سواء على مستوى الفعل المجتمعي أو على مستوى التمثل الاجتماعي الذي غيّر أحيانا من مقاصدها

الأصلية. لقد ظهرت على أرضية عجز «الدولة الوطنية» العربية عن تقديم حلول لقضايا المجتمع المختلفة في السياسة والتنمية والشّغل والثّقافة والفكر والإصلاح. . . الخ. لذلك جاءت أغلب الثّورات أو الانتفاضات العربية، ديمقراطية الممارسة والمضمون، إنسانية الأهداف والغايات، تقدمية الآليات والمبادئ. لقد توفّرت الظّروف الموضوعية لقيام هذه الثورات. فكانت مختلف شعاراتها موحّدة وتلتقي حول مبادئها الأساسية لاحترام كرامة الإنسان العربي وحقوقه المختلفة والاعتراف بسيادته التّي لم ينعم بها حتّى بعد تخلصه من الاستعمار المباشر وفي ظلّ حكم دولة الاستقلال.

ومن مظاهر أزمة المواطنة العربية كذلك، ظاهرة الإقصاء والعنف والتّهميش الاجتماعي والاقتصادي التي اتسعت لتشمل عددا كبيرا من الشّرائح الاجتماعية في الوطن العربي. لقد فشلت السياسات التنموية القُطريّة المختلفة في تحقيق أهدافها والاستجابة لمطالب الشعب. فبرزت عدة تناقضات وصراعات اجتماعية ومفارقات كبيرة تتعلّق بظاهرة «الإقصاء الاجتماعي» (6). وتزامن استفحال هذه المشاكل مع إنهاك القوى والمنظّمات النقابية والجمعياتيّة وشلّ حركتها في الدّفاع عن قواعدها. مازالت مؤسّسات المجتمع المدني في الوطن العربي تواجه صعوبات في تمثيل المواطن وفي الدفاع عن حقوقه وتحويلها إلى ممارسة فعلية وملموسة.

ب ـ غياب ثقافة الديمقراطية وحقوق الإنسان :

تميّزت الأنظمة السياسية العربية بالازدواجية في ممارسة حكمها مما أدى إلى فشلها -على مدى عدة عقود- في تحقيق التنمية أو حتى في فكّ ارتباطها بالخارج. ورغم تنوع هذه النظم من «جمهورية» إلى «ملكية»، فإنّ ممارساتها كانت واحدة. إذ تميّزت التجارب السّياسية العربية بغياب الطّابع المؤسّساتي الحديث للسلطة السياسية وعدم التّفريق بين جوانبها الذاتية والموضوعية. واعتمدت كلّها أنظمة قانونية تدعّمت عبرها امتيازات الحاكم على حساب حقوق المواطن باسم بناء الدّولة وتحقيق التنمية. لقد صادقت أغلب الأقطار العربية على جل المواثيق والاتفاقيات الدولية الضامنة لحقوق الإنسان. لكن ممارسة هذه الحقوق في حياة المواطن اليومية ظلت إلى اليوم تحمل مفارقة. فهي من ناحية حقوق معترف بها قانونا، لكنها من ناحية ثانية هذا الاعتراف يتم وفق شروط وضمن ظروف محدّدة ومقيّدة جدا تحول دون فاعلية هذه النّصوص في أرض الواقع.

لقد نجحت الأنظمة العربية -بشكل تدريجي ومتفاوت في إلغاء التعدديّة السّياسية وتدمير القوى المعارضة لها وفرض الوصاية المطلقة على أنشطة النقابات والأحزاب وكل مؤسسات المجتمع المدني الأخرى. وهكذا كلّما ازدادت العلاقة السلطوية شدة وفعالية، كلّما اتجهت الوضعية العربية نحو تجريم الممارسات الديمقراطية وثقافة الاختلاف في العقليات والتوجهات في المجتمع. وهذا المشهد الاستبدادي أدّى إلى خلق مناخ من الرّيبة المعمّمة الذي يسود بين الأفراد، وتضخّم الجهاز البوليسي ليجعل من كل فرد الواشي المحتمل بجاره (7). وهو المناخ الذي هيمن فيه النّسق العُنفي للعلاقات السلطوية والاجتماعية وغابت فيه جميع قيم المواطنة والديمقراطية.

لاشكّ أن الحالة الحقوقية والإنسانية المترديّة التي يعيشها المواطن العربي اليوم، سوف تتعقّد في ظلّ تواصل النظام الاستبدادي الذي تحولت فيه سلطة الدولة الإقليمية إلى شكل من أشكال

الأجهزة الأمنية من أجل تكريس مفهوم «الدولة الأمنية» كنموذج عربي يجسّد آلية قمعية لحماية مصالح المتنفّذين في السلطة. وباسم «مكافحة الإرهاب» في ظل النظام العالمي الجديد، تعددت المشكلات والقضايا العربية وتعقّدت حلولها أكثر. إذ نجد مشاكل التخلف مثل الفقر والأمية والمرض. ومشاكل الاستبداد السياسي وانعدام التوازن الاقتصادي بين الجهات والمناطق.

لهذا، لابدّ أن تتبدل جميع أوجه الحياة العربية تبديلاً جذريًا، من حيث أساليب التفكير والعمل. ولابدّ أن تتأسّس منظومة حقوقية متكاملة تكفل فيها كرامة الإنسان وحرّياته. فتأسيس ثقافة المواطنة وتجذيرها في الممارسة لا يتوقف على مبدأ الاعتراف بها ضمن النّصوص القانونية فقط، بل تقتضي أيضا استبطانها في عقول النّاس كذلك. هذه الثّقافة «المواطنيّة» لا يمكن أن تتشكّل إلاّ في مناخات ثقافة سياسية منفتحة، متحررة، ثقافة العقلانية ودولة المؤسسات والانتخابات النزيهة والمشاركة الشعبية الفعالة والتمثيلية القائمة على أسس الاختيار وليس الجبرية (8).

فإحساس النّاس بمواطنتهم يتم عبر الثقافة باعتبارها تعيّن الأدوار والدّوافع والإنتظارات المتبادلة. والثّقافة تقوم بتشكيل هويّة المجموعة عبر التّنشئة الاجتماعية. والتنشئة هنا لا تعني تعلّم مجموعة من المعارف والممارسات والقيم الصّالحة للاستعمال لاحقا في نشاط سياسي أو اجتماعي أو ثقافي فقط، وإنّما تعني أيضا تبدّلاً حقيقيًا لدى الفرد والمجموعة معاً. تكون نتيجة فعل مستمر تقوم به هذه المجموعة داخل حقل اجتماعي معيّن مثل المدرسة والحزب السياسي والمنظمات المدنية باعتبارها فضاءات أخلاقية ومدنية منظّمة ومشكّلة للهوية.

عندما تقتصر دراسة أي فعل ثقافي أو سياسي -المواطنة- على تحليل الممارسات الظّاهرة والرسمية أو المكتوبة من خلال القوانين والمناشير والقرارات، فإنّها تكون قد حصرت الظاهرة المدروسة على بعد واحد، أي ما هو ظاهر، ولن تتجاوز بالتّالي عمليّة الوصف دون النّظر إلى «الطّبقات العميقة» للظّاهرة المدروسة. فمبادئ الحرية والمساواة والمشاركة تشكّل أبعاد المثل الأعلى للمواطنة، والاعتداء على أي من هذه الأبعاد يمثل اعتداء وابتعادًا بالقدر نفسه عن هذا المثل الأعلى. فالحرّية مثلا ليست حقا قانونيًا ودستورياً وحسب، بل هي قيم وثقافة ورموز أيضا. فبناء المواطنة العربيّة تتطلّب دُربة اجتماعية واقتصادية وتعليمية لا يمكن لمن لم ينشأ عليها منذ الصّغر من أن يكون قادرًا على أن يمارسها بشكل منتظم ومستمر، حتى ولو امتلك الحق القانوني في ذلك (9). فالإنسان الذي لم يتعود أن يمارس قواعد السلوك الديمقراطي في الأسرة والمؤسسة التي يشتغل فيها والمنظمة التي ينتمي إليها، كيف يتوقع منه أن يكون مواطنا مشاركا؟

إن النّضال العملي من أجل حقوق الإنسان، عبر الاعتراف بحق المواطن في التصدّي لكل انتهاك لحقوقه قانونيا، سيظلّ سطحيا إذا لم يتأسّس هذا الوعي في الفكر والممارسة. وما دامت الأمور على حالها سيظلّ توظيف حقوق الإنسان لأغراض سياسية ضيقة واردًا. لابدّ من العمل على كشف العوائق التي تحول دون تأصيل ثقافة حقوق الإنسان في وطننا العربي. إن إحدى المشكلات المتعلقة بالمواطنة والقيم المتّصلة بها هي في صعوبة ترسيخها في الثّقافة الاجتماعية والسياسية في دولة ما خلال فترة وجيزة من الزمن. حتى البلدان الغربية التي لها تقاليد ثقافة المواطنة، تتعرّض تجاربها الحقوقية اليوم إلى الارتداد خاصة في مستوياتها الاقتصادية والاجتماعية. فالايمان بقيمة المواطنة والرغبة في

جعلها واقعا يتطلّب مدة من الزمن للتطور، فضلا عن أنّه يمكن أن تتعرّض إلى إنتكاسات دورية.

إنّ أزمة المواطنة العربية اليوم ، لم تعد تقتصر على فشل أشكالها التقليدية -الكلاسيكية- بل تجاوزتها إلى الأشكال ما بعد الحداثة -المُعوْلمة- أو البديلة لها. إذ يمثّل إقرار الدّولة مختلف الحريات المدنية والسياسية وحق المشاركة في الشّأن العام الحد الأدنى من الشّروط الضرورية لتكريس المواطنة. فمن حيث المبدأ، وبالنسبة إلى الأنظمة الديمقراطية، لابدّ لها من أن توفر الحد الأدنى من الانتخابات العادلة والمساواة أمام القانون، ومن أن تُمكّن مختلف الفئات الاجتماعية من المشاركة في الشأن العام عبر منظمات المجتمع المدني. لكن هذا الحد الأدنى أصبح في ظلّ التوجّه النّيو- ليبرالي neo-liberalisme الجديد يتراجع شيئا فشيئا خاصة في مستوياته الاجتماعية مثل الصحة والتعليم والحماية الاجتماعية الضّرورية لحفظ كرامة الإنسان والاعتراف بمواطنته.

3- المواطنة والعولمة : توافق أم تعارض؟

لايمكننا اليوم، مقاربة مسألة المواطنة دون ربطها بظاهرة العولمة والبحث في انعكاساتها الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية، خاصة على مجتمعنا العربي والإسلامي. فهذا الرّبط له مسوغاته نظرا لتزامن تدافع التنظيرات حول العولمة والسعي إلى مأسستها اقتصاديًا وثقافيًا وسياسياً وإعلامياً مع أزمة عميقة تشهدها مجتمعاتنا العربية. إنها أزمة النّظم السياسية والاقتصادية والثقافية (10). أي من خلال شكل العلاقة بين المواطنة والعولمة سوف تتحدّد اتجاهات تغيير المجتمعات الإنسانية في المستقبل.

فإلى أي مدى نجد توافقا بين العولمة كأسلوب جديد في الحياة، وبين المواطنة كمكانة أوصفة تضبط نظام التّفاعلات بين الأفراد والمجموعات في المجتمع المعاصر؟ وما هي طبيعة العوائق أو الإكراهات (les contraintes) التي تواجهها المواطنة في السياق العالمي الجديد؟

يتّفق أغلب المحللين الاقتصاديين والسياسيين والاجتماعيين أنّ العولمة ليست ظاهرة اقتصادية أو تكنولوجية فقط، وإنّما هي ظاهرة سياسية واجتماعية وثقافية باعتبار أن كل هذه المجالات شملها قانون التبادل العالمي. وينطبق عليها قانون المنافسة الاقتصادية بين الأسواق الوطنية والدولية ووفق أنماط «الهندسة المتغيرة» للترتيبات العالمية الجديدة ولآلياتها في الإشراف والسيطرة عليها.

مازالت طبيعة العلاقة بين المواطنة والعولمة موضوع جدل عالمي وتمثّل إحدى القضايا- المشكل بين دعاة العولمة ومعارضيها. فمنذ أن انتقلت أبعاد العولمة من الحقل الاقتصادي لتشمل مختلف مناحي الحياة الأخرى السياسية والاجتماعية والثقافية، وبدأت تشكّل تهديدًا جديدا لقيم المواطنة والدّيمقراطية في العالم سواء كان في الدول الغنية أو الفقيرة، تدعّم الإتجاه العالمي نحو التخلي التدريجي عن مكاسب المواطنة الاجتماعية والثقافية المختلفة، والارتفاع اللاّفت في نسب الفقر والتّهميش والبطالة بشكل لم يسبق له مثيل في تاريخنا المعاصر.

فأيديولوجيا العولمة تسعى إلى تعبئة النّاس من أجل التستّر عن آلياتها الاستعمارية الحقيقية ومعاداتها لحقوق الإنسان. فهي أيديولوجيا أو فكر عملي تعبوي يهدف إلى الحفاظ على التقسيم العالمي القديم وليس تغييره نحو الأحسن. إنها منظومة مركبّة تقيّد الإنسان وتعرقل حركته، في حين أنّ المواطنة هي حركة طامحة للتغيير والتطوير والتقدم.

لذلك تتميّز العلاقة بين المواطنة والعولمة بالاصطدام والنّزاع الدّائمين. والمشهد الإنساني «المُعولم» ظل فاسدا والسياسة فيه منحرفة. لذلك بقي حبيسا للمعيارية الاقتصادية الليبرالية والتنافسية في تصوره لحل قضايا الشعوب المتخلفة. والعولمة التي تتبنى شعار توحيد الكوكب والمجتمع الإنساني هي نفسها التي تعتمد الوسائل التي تحمل الحروب وإمكانية التفكك (11). فأصبحت جزءًا لايتجزّأ من عملية الهدم والبناء والصّياغة وتشكيل الذّات الفردية والجماعية في العالم.

لقد أدّت سياسات إعادة الهيكلة للاقتصاد والاجتماع في العالم إلى تضييق مجال حقوق الإنسان. ففي ظل السياسة التنافسية للرّساميل العالمية ازدادت اقتصاديات الدول العربية تفكّكاً أكثر، ونتجت عنها عدة آثار سلبية على حقوق الإنسان في التشغيل والتعليم والصحة. .الخ. بل هناك من ذهب إلى القول بأنّ عصر التنمية العربية قد انتهى مع مرحلة بناء دولة الاستقلال ليحلّ محله خراب «العولمة». لقد انقلبت طموحات الشعوب الضعيفة من وضعية الإنتاج إلى حالة الاستهلاك. وأصبحت حالات الفقر والتهميش والتفكك الاجتماعي سمة العصر وقدرًا محتومًا على جميع شعوب العالم، ووصلت الأمور إلى وضعية لم يعد فيها للإنسان أي صفة للمواطنة.

فكيف يمكن أن نؤسّس مواطنة عربية في مناخ تابعي اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا ؟ ألا تقتضي المواطنة التحرّر من الفقر والبطالة والتهميش الثقافي والسياسي ومن التبعية الاقتصادية إلى الآخر؟

على «المواطن» العربي أن يتفطن إلى ما يتضمّنه خطاب العولمة من تناقض وتعارض واضح مع أسس المواطنة وقيمها. فمفهوم المواطنة مثلها مثل باقي المفاهيم الأجنبية التي لجأ إليها بعض مفكرينا العرب والمتعلقة بالتّنظيم المدني والسياسي للمجتمع العربي انتهت عندنا في الغالب إلى الانفصال عن دلالتها الحقيقية. لقد فشلت مختلف تجاربنا العربية السابقة في توطين قيم المواطنة وثقافتها لأنّها بقيت تابعة إلى النّظم الاجتماعية والسياسيّة الأجنبيّة، وحملت في ركاب دول الاستعمارية. و ليست العوامل الخارجية -الضغوطات الغربية- وحدها هي التي تسببت في احتداد الصراع بين المواطنة والعولمة في الوطن العربي، بل ما تشهده منطقتنا من أحداث صراعية وأزمات خلافيّة بين التصوّرات الأيديولوجية من جهة، وبينها وبين الواقع الاجتماعي من جهة ثانية، والتي زكّت هذا الصّراع وعمّقت ظاهرة الاغتراب المجتمعي في المنطقة العربية.

إنّ تهميش الأفراد والمجموعات والشعوب في جميع المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية أصبح يشكّل مصدر اضطراب رئيسي لأغلب البلدان المتقدمة والنامية على حدّ السّواء. لقد تحوّلت العولمة إلى أكبر عملية ابتزاز اجتماعي واقتصادي عرفها التاريخ الحديث، لتشمل كل الحقوق التي تضمن كرامة الإنسان. والمواطنة «العالمية» والعربية تتعرّض اليوم إلى أخطر موجة من الاعتداء على مصادرة حقوقها المدنية. وتتراوح هذه الاعتداءات بين الفصل عن العمل وتخفيض الأجور والزيادة في الضرائب والعمل المؤقت وقمع حرية التعبير والتظاهر. . . الخ. إنها مرحلة تنبئ بعودة العبودية في «أبهى» مظاهرها اللاّإنسانية.

وفي عصر «العولمة» بدأنا نشهد تعطيلا للقيم الإنسانية مثل حقوق الإنسان والديمقراطية، فأصبحت هذه المفاهيم باهتة لأنّها ليست سوى أشكال وهمية لكليّة اندثرت (12). هذه القيم

والمقاييس التي تقوم عليها «العولمة» بصيغها الأخلاقية هي نفسها القيم والمقاييس التي استندت إليها الدولة البرجوازية في أوروبا. فالمال هو مصدر الامتياز ومقياس الاحترام وأساس تولّي السلطة أو أساس الاستبداد بها. ودساتير الدول تقرّ للنّاس أنّهم أحرار وأنّهم متساوون أمام القانون وأصحاب حقوق (الرأي والمعتقد والانتخاب...) لكن في مناخ مجتمعي تطلق فيه مبدأ المنافسة الحرة وتسميها مبدأ «المساواة في الفرص» بين المواطنين، فيلقى كل «فرد» مصيره تبعا لنتيجة هذه المنافسة.

لقد غيّرت العولمة النظرة إلى الإنسان، فوضعت مسلمات جديدة، أو هي تسعى لذلك مثل: الانعطافات الحادة في المسار الحضاري للإنسانية والانزلاقات اللامتناهية في حماية هذه المكاسب، والتناقضات في التعامل مع النصوص والمواثيق الدولية وتضارب معانيها في التجربة بين الدول والشّعوب. ونتيجة خصخصة مؤسّسات الدولة «المعولمة» وهيمنة الأيديولوجية الليبرالية فيها، بدأت المجتمعات الإنسانية تموت شيئا فشيئا. فالإنسان الذي نتركه من دون حماية في مواجهة المخاطر الاجتماعية الكبرى يفقد صفة المواطنة. كما أنّ الإنسان الذي يعيش في خوف دائم على وظيفته وأجره ليس بإنسان حر. إننا نعيش مرحلة احتضار للديمقراطية والدّولة الوطنية والسيادة والمواطنة. ولم نفعل شيئا سوى أن استبدلنا بالأشكال البالية للنظم الاستعمارية أشكالا جديدة أكثر دهاء في الإخضاع والهيمنة على المجتمع.

الخاتمة :

هكذا يتبيّن أنّ التحوّل الذي تستهدفه منظومة المواطنة لا يخلو من تشعّب وإشكالات عميقة في الوطن العربي. فلمّا كانت المؤسّسات الاجتماعية والسياسية والثقافية تؤدي دورا مهمّا في الحياة المعاصرة في ضبط الأفراد والمجموعات وتوجيههم، فإنّ بناء نظمها القانونية والتفاعلية سوف يقوم بدور كبير في تشجيع إمكانياتها الإبداعية أو إحباطها في المجتمع. لكن يتوقّف دورها الفاعل في المستقبل على مدى قدرتها على إعادة تشكيل النّسق المجتمعي في مجموعه حتّى يجسّد الفاعلون داخله علاقات جديدة وأشكالاً جديدة للمراقبة الاجتماعية فعليّا (13).

مازالت مطالب التنمية والديمقراطية والمواطنة في الوطن العربي اليوم، مسائل لا يمكن تحقيقها في واقع متخلف ومجزّأ ومستعمر. مازالت التعدّدية وحقوق الإنسان وبقية قيم المواطنة وثقافتها عندنا مجرّد كلمات أو خطب تردّد ها السلطة الحاكمة عبر وسائل الإعلام والاتصالات لضمان شرعية هيمنة القوى الغربية الاستعمارية على المنطقة ولإخفاء الوجه الكُلياني لظاهرة العولمة. فبدا العالم «المعولم» اليوم، مثلما يذهب البعض، وكأنّه سلسلة من الجزر التي تنعم بالرّخاء والثروة في محيط من الشعوب المُشرفة على الموت (14).

إنّ العلاقة الجديدة بين المواطنة والعولمة تقوم على التّماثل بين منطقين متعارضين. فلكلّ منهما وسائله الهجوميّة والرّمزية ولا يمكن لأحدهما أن يهيمن على المشهد المجتمعي إلاّ بموت الآخر، لأنّ الانتشار الواسع لحقوق الإنسان والدّيمقراطية يتواءم مع مضامينها الدّنيا ومع قصورها القياسي (15). والاستبعاد والتّهميش في المجتمع الإنساني ليسا بنتيجة عرضيّة، وإنّما هما في صلب منطق العولمة التي تسعى قواها إلى تفكيك البنى السّياسية والاقتصادية والاجتماعية القائمة من أجل استيعابها بصورة أفضل ووفق منطقها الخاص.

الهوامش والإحالات

1) Walzer (Michel), «Communauté, citoyenneté et jouissance des droits», Esprit 3-4, Mars-Avril 1997, pp 122-131.

2) مصباح الشيباني، «الثورة العربية الرّاهنة وتحدّيات بناء الديمقراطية»، مجلة شؤون عربية، العدد147، خريف 2011، ص ص 146 169 .

3) هند عروب، «ثقافة المواطنة في بلاد الرعية: المجتمع المغربي نموذجا»، من السيادة والسلطة، الآفاق الوطنية والحدود العالمية، سلسلة المستقبل العربي، عدد 56، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى نوفمبر 2006، ص ص 175_186 .

4) مصباح الشيباني، «الثورة العربية الراهنة وتحديات بناء الديمقراطية»، مرجع سابق، ص156 .

5) جلال عبدالله معوض، أزمة المشاركة السياسية في الوطن العربي، من «الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، نوفمبر 1986 .

6) Serge Latouche, La planète des naufragés, La découvertes, Paris, 1991, p.23.

7) فيليب برو، علم الاجتماع السياسي، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص197 .

8) هند عروب، «ثقافة المواطنة في بلاد الرعية: المجتمع المغربي نموذجا»، سلسلة كتب المستقبل العربي56، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى نوفمبر2006، ص ص .175-186 .

9) علي الدّين هلال، «الديمقراطية وهموم الإنسان العربي المعاصر»، من الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، أكتوبر 1983 .

10) إبراهيم أبراش، «في عصر العولمة تتجدد تساؤلات عصر النهضة»، مجلة المستقبل العربي، العدد337، مارس2007، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ص. 6-46 .

11) Edgar Morin, Une politique de civilisation, Eds Seuil, Paris, p.23.

12) جان بودريار، «من الكوني إلى المفرد: عنف العالمية»، من القيم إلى أين؟، مؤلف جماعي، بيت الحكمة تونس، 2005.

13) Henry Mendras, Le changement social; tendences et paradigmes, Armand Colin, Paris, 1983, p.124.

14) جان زيغلر، سادة العالم الجدد، ترجمة محمد زكريا إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2004 ، ص. 27.

15) جان بودريار، «من الكوني إلى المفرد: عنف العالمية»، من «القيم إلى أين؟» مؤلف جماعي، بيت الحكمة واليونسكو، قرطاج ، 2005، ص52.

ثقافة المـواطنة

وسيلة الوشتاتي / باحثة، تونس

الإنسان كائن ثقافي من جهة أنه يرتفع بالثقافة على مجموع الشروط الحيوانية، ويكتسب ما يمكنه من التلاؤم مع محيطه. والثقافة متغيرة، متجددة يمكن أن تتحدّد في مؤسسات وأشكال لا متناهية للتفكير و مواضيع مختلفة يواجهها الإنسان تجريبيا. وتشمل الثقافة العادات والعرف و المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون.. يكتسبها الإنسان كفرد داخل مجموعة.

وهي أيضا مرادفة للحضارة ،فعبر رحلة ما يجتهد الإنسان في إكتسابه يؤسس معنى الحضارة، بل تجربة الحضارة أو بناء حضارة تؤكد شساعة معنى الثقافة وثرائها...

إذن الثقافة مسألة إنسانية تؤسس الإنساني في الإنسان، ومن بين المواضيع التي تؤسس لها الثقافة وتدفع الإنسان إلى أن يكتسبها بدافع أهميتها نذكر المواطنة.

العلاقة وطيدة جدا بين فكرة المواطنة ومشروع الثقافة كمقوم جوهري في الإنسان. فالإنسان كائن ثقافي، يكتسب كل ما من شأنه أن يثري وجوده ويؤكد صفاته الإنسانية ويميزه كوجود خصوصي محدد ضمن باقي الموجودات. والمواطنة مجال من مجالات ما يكتسبه الإنسان، يؤكد عبره إنسانيته ينحتها ويثريها ويتوق بها نحو الكلي المكتمل.

والمواطنة الفاعل فيها يسمى المواطن والمفهوم المعجمي لكلمة المواطن: واطن القوم أي عاش معهم في وطن واحد، والمواطن هو الذي يتمتع بالحقوق التي يتمتع بها أبناء دولته أو مدينته. قال آلان : الطاعة والمقاومة ضرورتان لكل مواطن، الأولى ضرورة لحفظ نظام المجتمع والثانية ضرورية لصيانة الحريّة وبقائها. و يعرفه سبينوزا في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة : «وأمّا المواطن فهو من ينفذ بناء على أوامر الحاكم، أفعالا تحقق المصلحة العامة، وبالتالي مصلحته الشخصيّة».

ومن الدلالات المعاصرة لمعنى المواطنة، المواطنة العالمية وتفهم بأنها نزعة ترمي إلى إعتبار الإنسانية أسرة واحدة وطنها العالم وأعضاؤها أفراد البشر جميعا دون إعتبار لاختلافهم في اللّغة أو في الجنس أو في الوطن، قال بها الرواقيون قديما وأخذ بها بعض المحدثين والمعاصرين وفي ذلك معيار أخلاقي منطقي في إعتماده في الحياة العملية، في كل جزئيات حياتنا اليومية يمكن أن تنشأ في الذات الإنسانية تربية على ثقافة المواطنة تنطلق من الجزئي وتتوق إلى الكلّي.

المواطنة معنى يفكر فيه الإنسان منذ العصور القديمة، مثلا عند فلاسفة اليونان وساسة الرومان .لكننا نلاحظ تباينات في مستوى تحديد معنى المواطنة أثناء سيرورة الزمن عبر إنتاج الإنسان لمفاهيم متعددة لمعنى المواطنة

من خلال تجارب حياتية متنوعة أو تمثلات ذهنية متعددة قد تكون متماثلة أو متباينة . . . فلا نستغرب اليوم عندما نراجع المواطنة كما فهمها ومارسها المواطن اليوناني على أساس أنها صفة يتصف بها الأثيني الحر الذي يقيم في المدينة ،التي يمتثل فيها إلى القوانين لا إلى نزوات طاغية يحكم الدولة .هذا من جهة التمثل السياسي للفظ المواطنة،لكن التمثل الإنساني لمعنى المواطنة دفع الفلاسفة اليونان إلى مغادرة تحديد معنى المواطنة عبر حصره داخل دائرة المدينة، نحو تحديد معنى المواطنة من منطلق التفكير في الإنسان بشكل مطلق وكلي. . . الإنسان المعنى اللاّ متعين بإسناد معاني أكثر شمولية لكلمة المواطنة، فانتبهوا بذلك إلى معنى المواطنة العالمية أين يتم تصور الإنسان مواطنا عالميا من جهة أنه إنسانٌ يقطن هذا العالم ويتساوى مع الآخرين في هذه الصفة الإنسانية.

إن صفة المواطنة بهذه الدلالة اليونانية تقوم على اعتبار البشر متساوين و أحرارا .لكن هذه الصفات الإنسانية في مجملها تحتوي ما نستنكره اليوم وهو أن المواطنة عند المواطن اليوناني تستثني العبيد والأطفال و النساء، مبرراتهم في ذلك أن المواطنة ترتبط جوهريا بمعنى الحرية، والحرية ترتبط تلازميا بصفة التعقل، وهذه الصفة لا تتوزع بصفة عادلة بين الناس . . .

هكذا تصور قدامى اليونان معنى المواطنة : أن الحرية تمنح «لصنف» من الإنسان دون آخر، أن «العبد» شكل قد يوجد فيه الإنسان، صنف من البشر وفق تمييزات تحددها شروط خصوصية.

وهذا «العبد»كائن غير عاقل وبالتالي لا يستحق الحرية وهو ليس مواطنا داخل المدينة اليونانية لأن المواطنة تمنح لغيره ممن تنطبق عليه شروطها، كذلك المرأة و الأطفال. . . مما يجعل من المواطنة أو ثقافة المواطنة وضعية مشكل للتفكير، إستفزازية تطرح عددا كبيرا من الأسئلة في واقعنا اليوم.

أما المواطنة في الفهم الحديث والمعاصر فهي تواصل التركيز على معنى الحرية، وتدمج مع مبادىء الحرية القيم الحقوقية الكونية التي تجعل من الناس جميعا بإختلاف أجناسهم وأعمارهم و ألوانهم وأديانهم ومواقعهم الجغرافية و الإجتماعية والسياسية و الإقتصادية . . . يتمتعون بحق العيش بكرامة وحرية ويتساوون في الحقوق والواجبات مثل الحق في إنتخاب الحكام ونواب للشعب والحق في الترشح للمناصب السياسية ومختلف الوظائف الموجودة في المجتمع دون تمييزوالحق في مراقبة الحكم والحكام والحق في مناقشة وتدبير شؤون المدينة مع بقية المواطنين . . .

المواطنة إذن صفة تطلق على من يحيا داخل نظام ديمقراطي يجعل الحياة حرّة وكريمة وآمنة. يجب الإنتباه هنا إلى المعنى الدقيق لصفة الديمقراطية.

الديمقراطية معجميا هي لفظ مؤلف من لفظين يونانيين أحدهما «ديموس» ومعناه الشعب والآخر «كراتوس» ومعناه السيادة. فمعنى الديمقراطية إذن سيادة الشعب، وهي نظام سياسي تكون فيه السيادة لجميع المواطنين لا لفرد أولطبقة واحدة منهم. لهذا النظام ثلاثة أركان: الأول سيادة الشعب، والثاني المساواة ،والثالث الحريّة الفردية والكرامة الإنسانية. وهذه الأركان الثلاثة متكاملة فلا مساواة بلا حريّة ولا حريّة بلا مساواة ولا سيادة للشعب إلاّ إذا كان أفراده أحرارا. هذا كلّه يدل على أنّ الديمقراطية نظام مثالي تتجه إليه الأحلام، كما يؤكد ذلك جون جاك روسو في كتابه العقد الإجتماعي: «لو أخذنا كلمة ديمقراطيّة على وجه الدقّة لرأينا أن الديمقراطية الحقيقية لم توجد ولن توجد أبدا»، ويقول أيضا: «لو كان هناك شعب من الآلهة لحكم نفسه بنفسه بطريقة ديمقراطية. إنّ حكومة على مثل هذا الكمال لا تلائم البشر». الديمقراطيّة أيضا إجتماعية أي أسلوب حياة يقوم على المساواة وحريّة الرأي والتفكير، وإقتصادية تنظم الإنتاج وتصون حقوق العمّال وتحقّق العدالة الاجتماعيّة، دولية توجب قيام العلاقات الدوليّة على أساس السيادة والحريّة والمساواة. ولكنّ الديمقراطيّة

الكاملة لا تبلغ غايتها إلاّ إذا جمعت بين هذه الجوانب كلّها في وزن واحد من الاتّساق، وهذا ما يجعل من تحقق الديمقراطية واقعيا وضعية مشكل يواجهها الإنسان، توتّر شكل وجوده بين الإصرار على أهميّة تحقيق معنى الديمقراطية في شموليته وشساعته وبين صعوبة إدراك هذا المطلب لموانع لا متناهية تعود إلى طبيعة الإنسان ذاتها وطبيعة الوجود.

من خلال هذه التعريفات تؤسس صفة المواطنة أو ثقافة المواطنة شبكة متقاطعة متداخلة من المعاني تفكر وتؤسس مجتمعة للإنساني في الإنسان : أن نتفطن إلى أنّ المواطنة ثقافة فذلك إقرار بأنّها رحلة ينشأ فيها وعي إنساني يتجاوز الوجود البيولوجي الحيواني ويسمو بالإنسان نحو حضوره الإنساني في العالم ذلك الحضور الإيتيقي الإستيتيقي. كذلك تؤكد مسألة ثقافة المواطنة (سيما وأنّ الثقافة هي ما يكتسبه الإنسان) أنّ المواطنة رحلة يقطعها الإنسان ،فيها من الأسرار ما فيها تتأكد فيها ثوابت ومطالب يُلح الإنسان في طلبها لأنها جوهرية ضرورية لوجوده في غيابها يضطرب الوجود الإنساني وقد ينهار. و من بين هذه الثوابت أنّ المواطنة هي إدراك معنى الواجب، إدراك معنى الحق، أهميّة التمييز بينهما، الحق في العيش، الحق في الكرامة، الحق في الحريّة، الحق في المساواة، الحق في الأمن . . .

إذن المواطنة ثقافة : لحظات وعي وإدراك لحقيقة المعنى ومسؤولية إنسانية لتحقيق ما تحتاجه إنسانية الإنسان (حريّة / كرامة / العيش الآمن . . .) فنحقق بذلك تجاوزا لمشاهد متعدّدة تتهكم على معاني دون إدراكها .ونبلغ مراحل لحفر أركيولوجي ضروري في مستوى المفهمة وفي مستوى مرحليّة التحقيق وآلياته. كذلك تحدث استفاقة تواجه الصمت والخوف، أيضا نبلغ حضورا إيتيقيا لمعنى الحريّة الإنسانية ،والحريّة تفهم في المرجعيّة المعجميّة كالتالي : الحُر ضدّ العبد، حُرّر العبد خلُصَ من الرقّ .الحر هو الكريم الخالص من الشوائب والحر من الأشياء أفضلها ومن القول أو الفعل أحسنه، كتجنب اللؤم. يقال رجل حُرٌّ أي طليق من كلّ قيد سياسي أو إجتماعي. في معناها العام الحريّة هي الموجود الخالص من القيود العامل بإرادته أو طبيعته.

والحريّة المدنية هي استمتاع الأفراد بحقوقهم المدنية في ظلّ القانون، أمّا الحريّة السياسيّة فهي استمتاع الأفراد بحقوقهم السياسية واشتراكهم في إدارة شؤون بلادهم مباشرة أو بواسطة ممثليهم. وإذا أطلقت الحريّة السياسية على الدولة دلّت على سيادتها واستقلالها. يعرفها سبينوزا :«تكون أكثر الدول حريّة تلك التي تعتمد قوانينها على العقل السليم».

للحريّة أيضا معنى نفسي وخلقي، الحريّة هي الحدّ الأقصى لاستقلال الإرادة العالمة بذاتها والمدركة لغايتها. الفاعل الحر هو الذي يقيد نفسه بعقله وإرادته ويعرف كيف يستعمل ما لديه من طاقة وكيف يتنبأ بالنتائج وكيف يقرنها بعضها ببعض أو يحكم عليها، فحريته ليست مجردة من كل قيد ولا هي غير متناهية بل هي تابعة لشروط متغيرة توجب تحديدها وتخصيصها وتسمى هذه الحريّة بالحريّة الأدبيّة أو الخلقيّة.

الحريّة صورة معقولة متعالية وهي مبدأ الأخلاق. وحريّة الضمير هي الشعور بالحريّة في إبداء الرأي واعتناق المعتقدات، ووعي بأهميّة الفعل والتمسك بضرورة إنجازه والتحدي من أجله.

إذن هذا التشابك داخل معنى ثقافة المواطنة يقدم لنا التقاطع بين المواطنة والكرامة / الكرامة والحريّة / المواطنة والمساواة / المواطنة والواجب / المواطنة والحق / المواطنة والأمان . . .

هذه التقاطعات تتقدم في شكل لوحة في تشابكها حول نواة مركزيّة واحدة وهي الإنسان، فاعلها واحد هو الإنسان ومطلبها الإنساني. ثقافة المواطنة رحلة نحت للإنساني في الإنسان وما في فن النحت من دقّة وجمالية وقواعد نظريّة وإصرار على إتمام البناء . . . . هذه الرحلة تنبّهنا إلى أهميّة الإنسان كوجود تتداخل مجالات التفكير فيه، فالمواطنة لا يمكن إدراكها كمعنى منعزل عن مجالات الوجود الإنساني، كذلك من الحمق

اختزالها في الدلالة السياسيّة فحسب فالإنسان يتداخل فيه السياسي بالإجتماعي بالإقتصادي، بالنفسي ... لنفترض وضعيّة لثقافة المواطنة تستثني معنى الحريّة أو تعترف بالحريّة السياسيّة فحسب. فأن أكون حُرًا سياسيًا فأنا بالبداهة حُرٌ دينيا واجتماعيا واقتصاديا وجماليا... فثقافة المواطنة مسألة شاسعة، وضعيّة مشكل لا متناهية الأطراف تؤثر في جميع مجالات الحياة.

إذن تعتبر مسألة ثقافة المواطنة مسؤولية الإنسان، وتحمل المسؤولية يدفعنا إلى تمثل خطورة النتائج الممكنة أمام الوعي بمسؤولية المواطنة أو غياب الوعي بها أو إتخاذ شكل إديولوجي لهذا الوعي ،لأن هذه المسؤولية لا تؤثر في الفرد وحده وإنّما يمتد تأثيرها إلى الآخر، الإنسان الذي يشاركني الوجود.

فالمسؤولية هنا على غاية من الخطورة كما يعبر عن ذلك جون بول سارتر في كتابه الوجودية فلسفة إنسانية: «وإذن فإن مسؤوليتنا لهي في الحقيقة أعظم بكثير... فإنّها لا تلزمنا نحن فقط بل هي تلزم الإنسانية بأسرها». فالشكل الذي نحدّده لثقافة المواطنة، المعنى الذي نسنده لها والتصور الذي نؤسس له حولها ستتولد عنه نتائج شاسعة في مستوى تأثيراتها، فمتى كانت ذاتية، إنسانية، عنصرية ستنتج أنظمة وعلاقات كليانية أشبه بتصفيات نازية. ومتى كانت منطلقاتها معاني إنسانية كالكرامة والعدالة والحريّة أفرزت مشهدا يتوق نحو الإنساني في مستوى الإنسان الفرد وفي مستوى الإنسان المتعدّد ،والتعدد لشساعة معناه يشمل التعدّد في مستوى العدد والأجناس والأديان والإقتصاد والسياسة ... وهذه المسؤولية تتأكد أهميتها ودقّتها في حياة الإنسان من خلال تجارب حياتية لا متناهية ينحت فيها الإنسان معنى المواطنة ليواصل إثبات إنسانيته، وخصوصية وجوده ككائن إيتيقي بالأساس. ومثل ذلك ما يمكن أن تواجهه ثقافة المواطنة داخل التجربة السياسية نستنتجها إنطلاقا من هذا الحوار الإفتراضي بين «مواطنة - فلاحة» و«الملك - حاكم البلاد»: «يا مولاي، إنّ السلطان إذا قسا على رعاياه، قلّت ثمرات أراضيهم ونقصت محاصيلهم، فلا تُنتج الأرض ما كانت تُنتج حين كان الملك رحيما بشعبه عطوفا عليه ؟ ! ...».

المصادر والمراجع

- جون جاك روسو : العقد الإجتماعي : دار المعرفة للنشر 2004 ترجمة عمار الجلاصي وعلي الأجنف صفحتي 76 و77

- سبينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة : ترجمة حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا : الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر 1971 صفحة 385

- المعجم الفلسفي لجميل صليبا، الجزء الأول والجزء الثاني : دار الكتاب اللبناني للنشر

المواطن والمدينة في الإسلام

الهادي عبد الحفيظ / باحث، تونس

في تحديد المفهوم :

مفهوم المدينة كما تجمع المصادر المعجمية العربية هي كلمة عربية أصلها «مدن» كما جاء في لسان العرب «مدن بالمكان أقام به، فعل ممات، ومنه المدينة، وهي فعيلة، وتجمع على مدائن، بالهمز، ومدْن ومدُن، بالتخفيف والتثقيل . .(1)» وهي عند ابن منظور «الحصن يبنى في أصطمة الأرض مشتق من ذلك. وكل أرض يبنى بها حصن في أصطمتها فهي مدينة» (2). فالمدينة على هذا المعنى هي الحاضرة التي يكون لها حصن منيع ودار إقامة للناس والاصطمة مكان وسط من الأرض في الحاضرة يشرف على المدينة.

وقد نجد قرابة لفظية لهذه الكلمة لفعل دين او دان على نحو ما ذهب إليه تقي الدين أبو بكر ابن زيد الجراعي الحنبلي من أن كلمة مدينة «مشتقة من دان إذا أطاع والدين الطاعة» (3) لقوة أو حاكم أو مذهب ينظمها، وهنا قد يفهم الدين على أنه الحكم والملك (في المعنى السرياني أو الأرمني) حتى ذهب بعض المفسرين والفقهاء إلى الربط بين الدين والمدينة (أو الملك على المعنى الخلدوني) بل اعتبر أن الملك هو ملك ديني لأنه وحده يحمل الناس على الاستقرار وعلى الطاعة . .فالله وحده من منظور الشرع «مالك الملك» «يؤتي ملكه من يشاء بغير حساب» وليس للبشر منه سوى «الاستخلا» وساكن المدينة أو المدني أو المديني أو المدائني (4) هو مواطن الدولة المأمور بالطاعة والمحمول على الاجتماع فيها مع آخرين مع ما يستلزمه هذا الاجتماع من فعل وحق وواجب. وفي اللاتينية Citizen أو citoyen ابن المدينة أو المواطن كما نسميه اليوم. ومن ثم كانت المواطنة مشروطة بوجود مدينة يرجع إليها انتماؤنا.

ولكن كيف نفهم المواطنة هل هي إبداع أوروبي محض أنتجه فكر التنوير مع النهضة الأوروبية وظهور الفكر التعاقدي أم أن المواطنة مفهوم ملازم لظهور الدولة -المدينة منذ اليونان وأن الفكر العربي الإسلامي لم يكن بغريب عن إنتاج هذا الحق: الحق بالمواطنة ؟

إن المواطنة لا تتحقق بمجرد الانتماء إلى وطن أو مدينة بل إن هذا الانتماء مشروط بجملة من يأتيها ساكن المدينة حتى يسمى مواطنا وقد كان

الفيلسوف الفرنسي ألان حدد شرطين على الأقل لهذا الفعل المواطني هما الطاعة والمقاومة، الأولى لحفظ النظام والثاني لضمان الحرية المدنية واستمرار الحياة المدنية. والاكتفاء بمبدأ الطاعة دون المشاركة في فعل المقاومة يحوّل ساكن المدينة إلى مجرد رعيّ.. فهل فهم فلاسفة العرب والإسلام هذا المعنى التشاركي في الحياة المدنية والسياسية ؟

نحاول رصد محاولات للجواب عن سؤالنا من خلال رصد 3 لحظات من تاريخنا العربي الإسلامي:

- لحظة تعقل الفعل السياسي : عند الفرابي .
- لحظة التأريخ للفعل السياسي : عند ابن خلدون .
- ولحظة الدعوة الثورية لفعل مواطني مسؤول: عند الكواكبي.

لحظة تعقل الفعل السياسي عند الفرابي :

الفرابي عاش في القرن الثالث للهجرة وهو عصر انفتاح الثقافة العربية على الحضارات الأخرى وخاصة اليونانية منها بعد إنشاء بيت الحكمة في بغداد وتشجيع المأمون العباسي على كتابة الكتب وطباعتها وترجمتها (من يترجم كتابا يعطى وزنه ذهبا) فكان فيلسوفنا ابن بيئة تشجع على الإبداع فجاء كتابه السياسة المدنية أو آراء أهل المدينة الفاضلة التي ضمنها أفكاره السياسية بمثابة التنظير لما يجب أن تكون عليه المدينة ولساكن المدينة في الإسلام.

يعتبر الفرابي السّعادة قيمة عليا بل قيمة القيم أو هي كما يسميها «الخير على الإطلاق» إذ هي غاية كل مجتمع فاضل فليست هي قيمة فردية بل قيمة مجتمعية لذا تصور إمكان حدوثها في مدينة فاضلة.. والمدنية عنده تقوم على أمرين واحد طبيعي هو الخلق والشيم والثاني وضعي ومكتسب هو اللغة واللسان.

في كتاب السياسة المدنية يشبّه المدينة الفاضلة بالجسد السليم، يكون الرئيس فيها أشبه بالقلب وبقية الأعضاء تختلف مراتبها باختلاف قربها أو بعدها عن الرئيس، فهناك تفاضل في الملكات كما في الأعضاء للجسم الواحد كذا الشأن لسكان المدينة... غير أن الكل في المدينة يسعى إلى تحصيل السعادة بترويض الفطر الطبيعية(5)

«وهذه الفطر كلها تحتاج مع ما طبعت عليه إلى أن تراض بالإرادة فتؤدب بالأشياء التي هي معدة نحوها إلى أن تصير مع تلك الأشياء على استكمالها لأنها الأخيرة أو القريبة من الأخيرة». ومثلما يميز بين المدن يميز الفرابي أيضا بين سكان هذه المدن فـ «المدينة الفاضلة تضادها المدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة الضالة ثم النوابت في المدينة الفاضلة فإن النوابت في المدن منزلتهم فيها منزلة الشيلم في الحنطة أو الشوك النابت فيما بين الزرع أو سائر الحشائش غير النافعة» (6)، فأهل المدينة الفاضلة هم من يحصلون السعادة وهم من يطلق عليهم بحق أنهم مدنيون.

وأما أهل المدينة الفاضلة فيتفاضلون على أساس فطري / خلقي بحسب كمال الاستعداد ونقصه عندهم، فأهل الطبائع المتساوية يتفاضلون بالتأدب والمتأدبون يتفاضلون في الاستنباط ومن له قدرة أكبر على الاستنباط هو الرئيس وهو من يقدر على بلوغ السعادة القصوى.

أما أهل المدينة الجاهلة فأنواع بحسب أنواع مدنهم فأهل المدينة الضرورية يجتمعون على التعاون والكسب المادي. وأهل مدينة النذالة

يجتمعون على النذالة كالتعاون على نيل الثروة واليسار وجمعها فوق مقدار الحاجة. ومدينة الخسة يجتمعون على التمتع باللذة من مأكول ومشروب ومنكوح لما به قوام البدن. ومدينة الكرامية يجتمعون على التفاضل والكرامة بالتساوي قولا وفعلا.. وتكون الغلبة عند هؤلاء مطلبا أقصى. على أن تفهم الكرامة هنا بما التفضيل المادي لا القيم الخلقية. ولكن التكرم هنا أقرب لروح الفعل الخلقي الذي في المدينة الفاضلة لذلك تبدو هذه المدينة الأقرب للمدينة الفاضلة عند الفرابي «فتكون هذه المدينة لأجل هذه الأشياء مشبهة للمدينة الفاضلة وخاصة إذا كانت الكرامات ومراتب الناس من الكرامات لأجل الأنفع فالأنفع لمن سواه إما من اليسار أو من اللذات أم من شيء آخر مما يهواه الطالب للمنافع وهذه المدينة خير مدن الجاهلية» (7). ومدينة التغلب من يجتمع أهلها على التغلب ويتعاونون على أن تكون لهم الغلبة والقهر والإذلال.. وأما المدينة الجماعية فهي المدينة التي يجتمع أهلها على الحرية وإطلاق إرادات في فعل ما يشاؤون... غير أنه إرادة للفعل في الأمور الحياتية..

على أننا لا نفهم هذا التنظير للمدينة وساكنها عند الفرابي إلا على نحو فهمه لمراتب الوجود أو مراتب العقول من العقل الهيولاني أو العقل بالقوة إلى العقل بالفعل إلى العقل المستفاد إلى العقل الفعال. وإذا حصل ذلك لإنسان ما، كان الذي يوحى إليه بواسطة العقل الفعّال هو الله تعالى. لأن الله الذي يفيض منه إلى العقل الفعّال فإن الأخير يعود ويفيضه إلى العقل المنفعل لهذا الإنسان. وبالتالي يصبح هذا الإنسان فيلسوفاً. أما ما يفيضه العقل المستفاد إلى مخيلته فإنه يصبح نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات.

وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة وهو يدرك المعقولات أو الكائنات العلوية «البريئة من الأجسام» وفق حالتها الراقية والشريفة حيث يراها بدون حجاب.

فتحصيل السعادة في المدينة هو من ترويض الفطر الطبيعية لأن المدينة هي من الأمور الطبيعية عند الفرابي شأنه في ذلك ما ذهب إليه المعلم الأول وتحقيق الهرمونيا (التجانس) في المدينة بين الحاكم والمحكوم بين المدينة وساكن المدينة بين النفس والجسد بين النفس الشهوانية أو الغضبية من ناحية والنفس الناطقة من ناحية أخرى لأن المدينة نموذج مصغر من الكوسموس. والسياسة بما هي حكمة عملية ليست بالنهاية سوى مبحث فلسفي ميتافيزيقي واهتمام الفرابي بها لا يزيد عن كونه «اهتمام ميتافيزيقي ونظري» كما يقول عبد السلام بنعبد العالي(8).

لحظة التأريخ للفعل السياسي: عند ابن خلدون:

رغم كون ابن خلدون سنيا ورغم كونه يبرر الخلفاء الراشدين فهو لا يكتب أساسا ليبرر الخلافة الإسلامية بل ليبحث في طبيعة الملك ومكوناته لا عن شرعية هذا الملك. لأن هذا الفكر المقنن الجامد - الفقه وعلم الكلام - لم يعد يستطيع فهم الواقع الإسلامي حسبه، أي فهم المجتمع والسياسة وقواعدها. لذلك سوف يختار ابن خلدون مجالا جديدا ينطلق منه لمعالجة المسألة هو مجال التاريخ أو علم العمران البشري وسيصل إلى نتيجة جديدة وهامة سيكشف له عنها منهج النظر والتدقيق التاريخي ألا وهي انفصال الدين عن الدولة في المجتمع الإسلامي باستثناء تجربة الرسالة النبوية الأولى. وأن طبيعة الملك السياسي

العربي قبلي البنية يقوم على عصبيات كما سماها ابن خلدون. لذا سنجده يفرد فصلا خاصا (9) في المقدمة للحديث عن «انقلاب الخلافة إلى ملك».

فنحن نلاحظ فعلا في التاريخ الإسلامي ظهور عصبيات مختلفة لا عصبية واحدة منذ اجتماع السقيفة وظهور الصراع الأول حول من يخلف النبي صلى الله عليه و سلم: من المهاجرين أم من الأنصار؟ كان مركزها عصبية قريش (10). فالخلافة هنا من هذا المنظور لم تقم على أسس دينية كما هو واضح بل على أسس سياسية قبلية بدرجة أولى (11).

في سياق هذا الفهم التاريخي لواقع الدولة العربية يتنزل فهم معنى المواطنة في الفكر الخلدوني. وابن خلدون لا ينظر لما يجب أن تكون المواطنة لأنه يقطع مع المنهج الفقهي والكلامي كما مر معنا ليتوسل منهجا تاريخيا يستنطق واقع الفعل السياسي كما هو كائن فعلا لا كما يجب ان يكون. فساكن المدينة في دولة العصبية أنواع حسب وضع الدولة نفسها وعمرها – لأن للدولة أعمارا عند ابن خلدون – فمواطن الدولة عند قيامها هو للملك أو الحاكم عون على الغلب، وشريك في الأمر، ومساهم في سائر المهمات (12). والمقصود أنه شريك في بناء سلطان الملك لأنه من «عصابته وظهراؤه على شأنه» فالمحكوم – مواطن الدولة – ابن عشيرة السلطان شريك في الحكم بالمعنى السياسي لفعل الشراكة السياسية كشرط للمواطنة الحقيقية كما سيفهمه الفكر الغربي وينظر له بعد ذلك إلا أنه ليس من مشمولاته المقاومة او امتلاك الحرية في الفعل السياسي على النموذج الديمقراطي فروح القبيلة أو العصبية هنا هي التي تسود وليست روح القوانين. أما في الطور الثاني للدولة وحين تنقلب طبيعة الملك نحو الاستبداد فإن الحاكم سيعمد إلى الموالي ليوليهم مولى أهل عصبيته الذين سينقلبون عليه ويصبحون «في حقيقة الأمر من بعض أعدائه، واحتاج في مدافعتهم عن الأمر وصدهم عن المشاركة إلى أولياء آخرين من غير جلدتهم يستظهر بهم عليهم، ويتولاهم دونه، فيكونون أقرب إليه من سائرهم» (13). وهنا يلعب المواطن دور المقاومة أو المعارضة للحاكم قصد الدفاع عن وجودهم السياسي – في إطار تقسيم الغنائم – لأن الأصل هو المصلحة – وليس عن حرياتهم أو أفكارهم.

فالمواطنة – إن صحت التسمية هنا – عند ابن خلدون نوعان : طبيعية واصطناعية.

طبيعية : المواطن الحقيقي ساكن المدينة ابن عصبية الحاكم وهو شريكه في الحكم.

اصطناعية : ساكن المدينة المستجلب من الموالي أو المصطنعين كما يسميهم ابن خلدون .

وإذا كان الأصل هو النوع الأول فإن ظهور النوع الثاني دليل انحلال الدولة وانهيارها لأن الأصل في العصبية هو التناصر والنعرة والعشرة والمدافعة وطول الممارسة والصحبة .

و لا نستغرب مثل هذا الموقف من ابن خلدون فهو يشرّح واقعا قبليا لنظام سياسي نشأ في ثقافة قبلية لم تغير العصبية الدينية من أمره شيئا.

لحظة الدعوة لفعل مواطني مسؤول : عند الكواكبي.

في تحليله لبنية الاستبداد في المجتمع العربي الإسلامي من خلال تشريحه لنموذج الحكم العثماني آنذاك يأتي الكواكبي على تحديد معنى المواطنة ومن يكون المواطن في دولة الاستبداد الشرقي وكيف يتصور المواطنة تكون فالمجتمع

العربي الإسلامي المحكوم بنموذج قداسوي / شرعوي، الدين أساس المدنية لا يمكن أن ينتج إلا نموذج مدينة مستبدة. والاستبداد هو بنية توليدية عند الكواكبي. الاستبداد السياسي وليد علاقات القهر الاجتماعي، تلك العلاقات التي تخرّب المجتمع إذ تشطره إلى شطرين إلى طبقات متناحرة اقتصاديا واجتماعيا ثم إن هذه العلاقات محمية بمؤسسات بدءا من العائلة مرورا بالمدرسة والجامع لتنتهي إلى المدينة (الدولة). فالاستبداد السياسي إذن ابن شرعي للاستبداد الديني والاستبداد المالي والعائلي والقبلي... وليس على الإنسان / المواطن في هذه المدينة المستبدة سوى الطاعة بل إنه لا يقدر على أن يميز بين الإله الواحد وبين من يستخلفه في الأرض «فالعوام يجدون معبودهم وجبارهم مشتركين في كثير من الحالات والأسماء والصفات وهم هم ليس من شأنهم مثلا أن يفرقوا بين الفعال المطلق والحاكم بأمره وبين من لا يسال عما يفعل وغير المسؤول وبين المنعم وولي النعمة وبين جل شأنه وجليل الشأن وبناء عليه يعظمون الجبابرة تعظيمهم لله لأنه حليم كريم ولان عذابه أجل غائب وأما انتقام الجبار فعاجل حاضر» (14).

والحال أن الإسلام كدين حسب الكواكبي بعيد كل البعد عن هذا التوظيف «فهو مشحون بتعاليم إماتة الاستبداد وإحياء العدل والتساوي» (15). فالمؤسسة الفقهية هي التي ملكت الدين والمدين (المواطن في المدينة) « فمن أين جاء فقهاء الاستبداد بتقديس الحكام عن المسؤولية حتى أوجبوا لهم الحمد إذا عدلوا والصبر عليهم إذا ظلموا وعدّوا كل معارضة لهم بغيا يبيح دماء المعارضين» (16). فليس الإنسان في مثل هذه المدينة / مدينة المستبد مواطنا بل رعيّ يؤمر فيأتمر بموجب نص شرعي قاطع وليس عليه أن يتدخل في شأن الحكم والملك فهو شان للخاصة ممن اصطفاهم الله واستخلفهم عليه. شأنهم في ذلك شأن الفتاة القاصر التي لا تكتب عقد نكاحها بمفردها بل بموافقة ولي أمرها وولي أمر الأمة هم أهل الحل والعقد (كما سنرى ذلك بوضوح عند الماوردي مثلا) (17). أولياء الأمر أهل الحل والعقد هم من نراهم يتبارزون لإرضاء السلطان والتمديد لولايته. وليس للإنسان الفرد / المواطن في الدولة أو الرعي سوى واجب الطاعة لذا سيقترح الكواكبي تفجير هذه المنظومة التقليدية التي تضع المواطنة في المدينة الإسلامية مجرد رعية تتبع إرادة الراعي وسلطانه عليها كحال القطيع يساق إلى المذبح أو يحلب وذلك بتأسيس بديل لسياسة الشورى الارستقراطية بما سماه التشريع الديمقراطي أو الاشتراكي (18).

فالعلة حسب الكواكبي إذن ليست في الدين كعقيدة فهو ابن المجتمع بل في التوظيف السياسي المصلحي للدين. العلة في الفهم الانتهازي للدين عند فقهاء الأمة وهنا يطلب تغيير العلاقات الاجتماعية القهرية التي أنتجت مثل هذه الطفيليات السياسية بعلاقات ديمقراطية وعادلة تؤسس لمواطنة حقيقية يكون فيها الفرد حرا مختارا واعيا بما يفعل ومسؤولا عن اختياره وذلك لا يكون إلا بتأسيس ثقافة للمواطنة. وهذا لا يكون إلا بتملك وعي مواطني حديث أسس له الكواكبي في خمس وعشرين مبحثا كمبحث الحقوق العامة ومبحث المساواة أمام القانون ومبحث ضمان الحريات وحرية العمل والتنقل وتامين العدالة ...الخ وهي مباحث لو نقاربها بالفكر السياسي الحديث هي جوهر ولب مبادئ حقوق الإنسان ..و يرى أن هذه المباحث هي القواعد الأساسية : «التي تضافر

عليها العقل والتجريب وحصحص فيها الحق اليقين فصارت تعدّ من المقررات الاجماعية عند الأمم المترقية» (19).

استنتاجات :

نستنتج إذن أن فكرة المواطنة هي فكرة متأصلة في ثقافتنا وفكرنا العربي الإسلامي قبل انفتاحه على الثقافة الغربية وإن كانت لم تسلم من تأثيرات الفكر اليوناني أو النهضة الأوربية، إلا أنها قد دشنت مع ابن خلدون خاصة لحظة استشراف ما قد تكون عليه هذه الفكرة حين تتخلص من إسار الفلسفة والفقه، لتتأسس من منظور علم الاجتماع السياسي اليوم كحق من حقوق الإنسان المدنية تتحدد بشروط المشاركة الفاعلة في بناء الحياة المدنية على أساس الحرية وبشروط الفعل المسؤول القائم على إيتيقا الحوار.

المصادر والمراجع

1) ابن منظور: لسان العرب انظر مادة مدن.

2) نفس المرجع

3) تقي الدين أبو بكر بن زيد الجراعي : تحفة الراكع والساجد في أحكام المساجد – تحقيق الشيخ طه الولي – ط1– 1981 . ص 151.

4) انظر لسان العرب خاصة حين يقول : «وإذا نسبت إلى مدينة الرسول عليه الصلاة والسلام قلت مدني وإلى مدينة المنصور قلت مديني والى مدائن كسرى مدائني للفرق بين النسب لئلا يختلط».

5) الفرابي : كتاب السياسة المدنية – دار سراس للنشر –1994 ص 76

6) الفرابي : كتاب السياسة المدنية – نفس المرجع والصفحة .

7) كتاب السياسة المدنية – دار سراس للنشر –1994 ص 79.

8) عبد السلام بنعبد العالي : «الفلسفة السياسية عند الفرابي» – دار الطليعة – بيروت ط 1 1979 ص 20.

9) هو الفصل 28 «انقلاب الخلافة إلى ملك» يقول فيه : «.. فقد تبين أن الخلافة قد وجدت بدون الملك أولا ثم التبست معانيهما واختلطت ثم انفرد الملك حيث افترقت عصبيته من عصبية الخلافة..»

10) يمكن مراجعة شروط الإمامة عند الفقهاء وخامسها وهو النسب وهو أن يكون الخليفة من أهل قريش على قول النبي (ص) «قدموا قريش ولا تقدموها» وإن بدا هذا ثابتا عند الماوردي مثلا في الأحكام السلطانية ص 4 إلا أنه غير ثابت عند ابن خلدون – راجع المقدمة الفصل 26 في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه .

11) فالأنصار كانوا الأغلبية في مدينتهم ويتصرفون باعتبارهم أسيادا فيها وبالتالي يستعبدون سيادتهم التي تنازلوا عنها للرسول أيام حياته أما المهاجرون فقد سارعوا بدورهم إلى الاجتماع ممثلين بأبي بكر وعمر وأبي

عبيدة بن الجراح فوجدوا أنفسهم يواجهون خصوصيات قبلية (عصبية) لا علاقة لها بالإسلام ولا بالرسالة النبوية، وذلك حين اقترح الأنصار أن «يكون منكم أمير ومنا أمير «قصد اقتسام السلطة على أسس قبلية بحتة. غير أن المهاجرين وأمام هذا الإصرار لجؤوا إلى أسبقيتهم في الدفاع عن الإسلام واعتبروا المحدد في الخلافة هو هذه الأسبقية (الصحبة) ثم إنهم من قبيلة قريش قبيلة النبي ولا سلطة خارج هذه القبيلة للحفاظ على وحدة الجماعة.

12) انظر الفصل التاسع عشر في استظهار صاحب الدولة على قومه وأهل عصبيته بالموالي والمصطنعين

13) الفصل 19 من المقدمة - نفس المرجع.

14) الكواكبي - طبائع الاستبداد - ص 31 - دمشق 1973 -

15) نفس المرجع السابق ص 35 .

16) نفس المرجع ص 31.

17) انظر الماوردي : الأحكام السلطانية - الباب الأول في عقد الإمامة طبع دار الفكر بيروت .

18) الكواكبي ص 36 .

19) الكواكبي ص 144



السّلطة السّياسيّة ومسألة الشّرعيّة

رضا الدجبي /باحث، تونس

لا أحد ينكر أن كل سلطة تقوم على الإكراه. لكن من المؤكد أيضا أن كل سلطة تعمل على تبرير نفسها باستمرار. ولعل السلطة السياسية من أكثر أنواع السلطة التي لا تنفك تجدد نفسها وتبحث عن أركان شرعيتها. ذلك ما يبدو جليا على الأقل من خلال أهم المنعطفات التي شهدها تاريخ الفكر السياسي منذ منطلقاته اليونانية إلى لحظته الراهنة. فبالرغم من أن القدامى لم يكونوا يدركون في الظاهر أهمية مشكل الشرعية ـ إذ إننا لا نجد استعمالا شائعا لهذا المصطلح ـ فانه بإمكاننا أن نؤكد أن ما كان يطرح من تساؤلات تتعلق بغاية السياسي أو بأفضل أنواع الحكم أو بفضيلة الحاكم، إنما تعبر في النهاية عن مطلب الشرعية على اعتبار أن إثباتها هو ما سيجعل عامة الناس يلتفون حول الحاكم ويتصرفون بما يضمن استقرار المُلك ودوامه بلغة خلدونية. وهكذا فان ظهور مفهوم الشرعية في سياق تاريخي معين للفكر السياسي لا يمنعنا من التعاطي معه كمفهوم مرجعي في تناول مختلف التحولات التي عرفتها إشكالية السلطة السياسية.

فما هي خلفيات البحث عن الشرعية في المجال السياسي؟

وكيف يؤثر تصورنا للشرعية على تركيبة السلطة السياسية ونمط حضورها في المجتمع؟

وهل أن البحث في شرعية السلطة السياسية يؤدي إلى تدعيم السياسي أم إلى تقليص دائرته؟

لا شك أن الحديث عن الشرعية يحيلنا إلى ما هو قيمي أو معياري حيث يتعلق الأمر بجملة من المبادئ والضوابط التي على أساسها نميز بين ما هو شرعي وما هو غير شرعي. وهذا يعني أن تقييم فعل ما على الصعيد السياسي والاجتماعي يتجاوز المستوى القانوني. إذ أن القانون نفسه في هذه الحالة يصبح موضوعا للحكم والتقييم، وهذا ما يفتح الباب أمام الأخلاق والدين كمرجعيات رئيسية للممارسة بكل أبعادها السياسية والاقتصادية (1).

وبالفعل فإن أول ظهور لمفهوم الشرعية في الفكر السياسي كان مرتبطا بسيطرة الكنيسة على الحياة السياسية وذلك وفق مفهوم الحق الإلهي الذي يعطي الحاكم سلطة مطلقة لكونه ظل الله في الأرض ويفرض على الرعايا الإجلال والطاعة اللامشروطة ما دامت إرادة الحاكم امتدادا لإرادة الله. وهذا ما يعطي السلطة السياسية شرعية مطلقة تعفيها من كل مساءلة.

من الواضح أن فكرة الشرعية توحي للوهلة الأولى بأنه كلما حرص النظام السياسي على ضمان شرعيته كلما فرط في بعده الإنساني والدنيوي. غير أنه من اللازم أن

نؤكد في المقابل أن البحث المستمر عن الشرعية إنما يتم بدافع الرغبة في تحقيق الكمال الإنساني من خلال إيجاد الضمانات الكافية للحرية والعدالة والكرامة. وهكذا فإنه إذا اعتبرنا الشرعية معيارا ثابتا للحكم على النظام السياسي فإنه لا بد من افتراض جملة من الضوابط القيمية التي على أساسها تتحدد الشرعية. وتبعا لذلك فإنه من غير المعقول أن نقر بشرعية السلطة السياسية في غياب الديمقراطية وحقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية باعتبارها مطالب ثابتة لكل مجتمع سياسي ومن ثمة مكونات أساسية لمعنى الشرعية.

ورغم هذا العمق القيمي والإنساني لمفهوم الشرعية فإن اقترانه بالسياسي يجعل منه مدخلا لكل خطاب تبريري يهدف إلى تثبيت السلطة وتقويتها، فحيثما تكون هناك مشروعية يكون نقيضها ونعني اللاشرعية. ويمكن في هذا السياق أن نكشف عن جملة الخلفيات التي تبرزّ إثارة مسألة الشرعية في تاريخ الفكر السياسي منها :

ـ **أولا** تغليب منهج الإقناع والحوار على منهج العنف والقوة بما أن الغايات النبيلة للفعل الإنساني تنسجم مع أحكام العقل بحيث يمكن أن يسلم بها الجميع وتكون موضع اقتناع تلقائي. في حين أن الأهواء والمنافع الشخصية تولد الخلافات فيتم اللجوء إلى القوة. ولذلك فإن أفلاطون حينما يحدد شروط التعامل مع الخطاب السفسطائي في سياق حله لمعضلات المعرفة يحدد في الوقت ذاته شروط معالجة المشكل السياسي والذي يتمحور حول معرفة أي من أنظمة الحكم أفضل وأي من الناس أقدر على إدارة شؤون الحكم.

وإذا كانت الحكمة بما تعنيه من احتكام للعقل في مقابل الأهواء والانفعالات، هي ما يضمن إقناع الخصم في نهاية كل حوار فإن الحكيم أو الفيلسوف الحاكم بما يتميز به من تبصّر وقدرة على التجرد من أنانيته وأهوائه، هو من بوسعه أن يضمن تحقيق العدالة داخل المدينة وتخليص الناس من الرذيلة حتى يدركوا مرتبة الكمال الإنساني. وهذا بطبيعة الحال ما يجعل الجميع يقبل الانخراط في النظام السياسي ما دام يتوافق مع الغايات القصوى للفعل الإنساني تماما كما يفترضها العقل، والتي هي في الوقت ذاته محل قبول من قبل الجميع أو على الأقل من قبل عقلاء المجتمع وخاصته.

ـ **ثانيا** تجّنب الفوضى وتحقيق الاستقرار كشرط أساسي لضمان استمرارية الملك أو السلطة السياسية. وهذا يقتضي بطبيعة الحال إعطاء الأولوية المطلقة لحق الجماعة على حق الفرد أو لنقل منح ثقة أكبر لرأي المجموعة على حساب رأي الفرد. وهذا ينسجم مع كل المرجعيات ذات البعد الميتافيزيقي اللاّهوتي التي ترى أن للممارسة السياسية غايات بعيدة تتجاوز الإطار المدني أو الدنيوي. وهذا يتطلب ليس فقط اعتبار الحفاظ على استقرار المدينة واستمرارية السلطة السياسية واجبا مدنيا، بل أيضا التسليم بالتراتبية أو الهرمية التي يقوم عليها النظام السياسي نفسه، حيث ينزّل الناس مراتب مختلفة بحسب فضائلهم المتباينة وبحسب اختلاف مؤهلاتهم الذهنية واستعداداتهم الفطرية التي على أساسها تتحدد منزلتهم في المدينة ليكونوا حكاما أو محكومين ويكونوا خدما أو مقربين من أصحاب الملك، وهذا ما يذهب إليه الفارابي حين يقول: «إن مراتب أهل المدينة في الرئاسة والخدمة تتفاضل بحسب فطر أهلها وبحسب الآداب التي تأدبوا بها، والرئيس الأول هو الذي يرتب الطوائف، وكل إنسان من كل طائفة في المرتبة التي هي استيهاله، وذلك إما مرتبة خدمة وإما مرتبة رئاسة» (2).

من الواضح أن البحث في شرعية السلطة السياسية يجعل السياسي في علاقة بالأخلاقي والديني والأنطولوجي ما دامت الغاية القصوى للممارسة تتجاوز حدود المدني أو الدنيوي. وهذا ما يجعل الحاكم يستمد شروط بقائه من الامتيازات الذاتية والفضائل الروحية ،وليس من مجموع المنافع التي تتحقق بوجوده والخيرات المدنية التي يقوم برعاياتها انطلاقا من وعيه بالمسؤولية المدنية المناطة بعهدته. وهنا بالذات يمكن أن نستحضر التمييز الذي يقيمه ماكس فيبار بين الأسس الثلاث للشرعية. وتتمثل الأولى في التقاليد والنواميس الاجتماعية التقليدية التي

تجد تعبيرها في الهيبة التي يحظى بها شيخ القبيلة أو الإقطاعي وهي هيبة ممزوجة بالتقديس والرهبة والحنين إلى ماضي المجموعة التليد.

أما الشكل الثاني للشرعية فيتمثل في السلطة الكاريزماتية القائمة على الثقة المطلقة التي تمنحها المجموعة إلى شخص يتمتع بخصال مثالية وبمواهب خارقة تجعله محل تقديرأبدي. وأخيرا الشرعية ذات الطابع العقلاني القانوني النابعة من ثقة الأفراد في نجاعة التدابير وعقلانية النظم والتشريعات التي يتخذها الحاكم في سياسة شؤون المجموعة، وهو «نفوذ مؤسس على الطاعة التي توفي بالالتزامات المطابقة للنظام القائم، تلك هي السلطة كما يمارسها «خادم الدولة» الحديثة (3).

نلاحظ أن كل بحث في الشرعية السياسية يقلص من دائرة السياسي ويجعله رهن مرجعيات ذات بعد أخلاقي لاهوتي. ولذلك فإن أفق تجاوز هذه المعضلة يكمن في فصل السياسي عن غيره من المجالات بحيث تستمد السلطة السياسية شرعيتها مما هو مدني أو سياسي صرف. وهذا بطبيعة الحال يقتضي إيجاد أسس جديدة للسلطة السياسية ولمبررات وجودها.

ولعل ماكس فيبر قد حدد ملامح السلطة السياسية ذات الشرعية المستقلة عن كل المرجعيات وذلك حينما تحدث عن الشرعية العقلانية القانونية. لكن هذا التصور الذي يقترحه فيبر لمسالة الشرعية السياسية إنما هو في الحقيقة نتاج تحولات حاسمة حصلت في تاريخ الفكر السياسي الحديث. فما هي أهمّ هذه التحولات وما هو أثرها على مفهوم الشرعية السياسية؟

لن نهتم هنا بتاريخ الفلسفة السياسية وإنما حسبنا أن ندقّق النظر في المغنم الفكري الذي تحقق بفضل فلاسفة الحق الطبيعي أمثال قروسيوس وبيفندورف، حيث يتم التخلي لأول مرة عن مفهوم الحق الإلهي. ذلك أن فكرة الحق الطبيعي وباعتبارها إحدى ثمار العقلانية الحديثة قد سمحت لأول مرة بتصور الإنسان على أنه مصدر السلطة السياسية وغايتها. وهذا يعني بالدرجة الأولى فصل الشأن السياسي عن غيره من المجالات وعدم تقييم الممارسة السياسية بأي من المعايير الأخلاقية أو الدينية الميتافيزيقية.

غير أنه لا يمكن فهم فلسفة الحق الطبيعي إلا بتجريد الوجود الإنساني من كل المكتسبات الثقافية والأخلاقية والاجتماعية والنظر إلى الإنسان ككائن طبيعي مجرد، وتلك هي حالة الطبيعة باعتبارها فرضية منطقية تسمح بفهم الإنسان وتتصوره على حقيقته، أي بمعزل عن كل إطار ثقافي أو اجتماعي. ففي هذه الحالة المفترضة يكون الإنسان خاضعا لقانون الطبيعة الذي يملي عليه تصريف قواه بكل حرية للحفاظ على البقاء. وذلك لأن الطبيعة منحت الإنسان حق البقاء أو حق الحياة وأودعت فيه جملة من القوى التي إذا ما تم تصريفها دون قيود سيكون بوسعه الحفاظ على بقائه. وهكذا تصبح للإنسان أربع حقوق طبيعية أساسية ألا وهي حق الحياة وحق الحرية وحق المساواة وحق الملكية باعتبارها حقوقا ثابتة لا يحتاج إقرارها إلى أية سلطة سواء أكانت إنسانية أم متعالية.

من الواضح أن مفهوم الحق الطبيعي قد أعطى الامكانية للقطع مع مفهوم الحق الإلهي باتجاه أنسنة السياسي وتوضيح أسسه ومجال اشتغاله. فإذا كان الحق الإلهي يعطي للحاكم شرعية مطلقة باعتباره خليفة الله وظلّه في الأرض، ويجعل من الأفراد رعايا مطالبين بالطاعة والخضوع اللامتناهي، فإن فكرة الحق الطبيعي تعطي جميع مكونات المجتمع السياسي حقوقا متساوية.

وتجدر الإشارة إلى أن القيمة الأساسية لمفهوم الحق الطبيعي هو أنه سمح بتقديم تصورات جديدة لمبرّرات نشأة السلطة السياسية في تاريخ الإنسانية ،وهو ما تجلى بوضوح في فلسفات العقد الاجتماعي، بدءا بهوبز ولوك وانتهاء بسبينوزا وروسو. فإذا أقررنا أن الإنسان مولع -بموجب الحق الطبيعي- بالحفاظ على البقاء وبالاستحواذ على كل ما من شأنه أن يحقق هذه الغاية من منافع وملذات فإنه سيجد نفسه في كل الأحوال في حالة نزاع مع الآخرين ينافسهم نفس المنافع والخيرات،

وهذا ما يجعل حالة الطبيعة حالة حرب مزرية توشك أن تقضي على النوع البشري. وبصرف النظر عن الاختلافات الكثيرة في تصور حالة الطبيعة بين فلاسفة العقد الاجتماعي، فإنهم يجمعون على أن الاستمرار فيها إلى ما لا نهاية أمر مستحيل وأن الحقوق الطبيعية هي في الوقت ذاته امتياز ومصدر للصراع ،وهي في النهاية دافع حيوي لتغيير نمط الوجود الطبيعي والانتقال إلى الحالة المدنية وذلك بالتنازل عن مجموع الحقوق الطبيعية ولا سيما تلك الحرية المطلقة وتلك الإرادة الطبيعية التي تمنحنا الحق المطلق في استعمال القوة للحفاظ على البقاء. وذلك هو تحديدا معنى العقد الاجتماعي الذي ينبثق منه الجسم السياسي وذلك حينما يؤدي تنازل جميع الأفراد تلقائيا ونهائيا - كل من جانبه - عن الإرادة الفردية وعن الحقوق الطبيعية، ولاسيما حق القصاص الفردي للرد على كل عدوان ممكن في حالة الطبيعة، إلى نشأة الإرادة العامة التي تعبر عن حق الجميع، بوصفها إرادة الكل مجتمعة في كيان معنوي يحظى بالشرعية اللازمة التي تسمح بممارسة السلطة وما تعنيه من تشريع وإلزام يحمل الجميع على احترام القوانين والانصياع لإرادة الجماعة دون أن يكون في ذلك تفريط فعلي في الحرية. لأن الخضوع للإرادة العامة ليس في النهاية خضوعا لإرادته الخاصة ما دام في الأصل طرفا مكونا لتلك الإرادة العامة. يقول روسو في هذا الصدد: «إذا منح كل واحد نفسه للمجموعة فإنه لم يمنح نفسه لأحد» (4).

وبعبارة أدق إن نشأة المجتمع المدني بما هو مجتمع سياسي ناتج عن التعاقد لا يتضمن أي تفريط في الحقوق الطبيعية بل هو تأسيس لها لتكون ذات ضمانات أكبر. فإذا كان الحق الطبيعي تحده القوة وتضمنه الإرادة الفردية، فان الحقوق المدنية هي نفسها تلك الحقوق وقد صارت مضمونة بفضل سلطة القانون وبفضل اعتراف الجميع بها. مما يعني أن السلطة السياسية الناتجة عن العقد ليس لها من قيمة سوى رعايتها لتلك الحقوق الطبيعية وقد أخذت صبغة مدنية بفضل القوانين والتشريعات المستمدة من تلك الحقوق الطبيعية نفسها.

وهكذا فإن شرعية النظام السياسي تقاس بمدى احترامه لحقوق الإنسان تلك أو لنقل بمدى توافق القوانين المدنية مع حقوق الأفراد الطبيعية. ذلك أن كل حيف أو إجحاف يفقد التعاقد جدواه ووقعه في نفوس الأفراد الذين يجدون أنفسهم منقادين تلقائيا إلى العودة من جديد إلى حالتهم الأصلية وإلى استعادة حريتهم الطبيعية. وبعبارة أدق، إن إيجاد آلية تضمن حقوق الجميع وتحفظ حريتهم وتجعل كل محاولة لهضم حق البعض أو الإضرار بهم عبثا لا طائل من ورائه «إذ لما كانت الشروط متساوية بين الجميع فما من أحد يغنم شيئا من جعل تلك الشروط مجحفة بالنسبة للآخرين» (5).

بات واضحا إذن أن استبدال الحق الطبيعي بمفهوم الحق الإلهي قد أعطى السلطة السياسية شرعية أكبر وهي شرعية قائمة بالدرجة الأولى على احترام حقوق الأفراد ومن ثم فهي قائمة على اعتراف الأفراد وقبولهم الصريح أو الضمني لما تقوم به الدولة من أفعال ولما تقرره من خيارات وتشريعات. ولهذا يمكن القول إن فكرة الشرعية السياسية في الفلسفة السياسية الحديثة شديدة الارتباط بالسجل القانوني الحقوقي حيث يشترط في السلطة الشرعية أن تكون متجسدة في نسق من القوانين والمؤسسات المتصفة بالعقلانية والنجاعة. ذلك أن الانتقال من قانون القوة إلى قوة القانون يسمح للدولة أن تكون ذات حضور أكثر فاعلية وأكثر حزما في رعاية حقوق الأفراد وخيراتهم المدنية، وهو ما يجرد الأفراد من كل ما من شأنه أن يشكل خطرا على حقوق الآخرين لا سيما ملكيتهم وسلامة حياتهم وأبدانهم وهو ما حدا بالكثير إلى الاعتراف بشرعية كل ما تقوم به الدولة في سبيل تحقيق تلك الغايات المنوطة بعهدتها ونعني السلم المدنية. وفي هذا السياق يذهب ماكس فيبر إلى تقرير شرعية العنف المادي الذي تقوم به الدولة باعتباره الأداة الخصوصية التي يحتكرها السياسي دون سواه وذلك درءا للأسوإ ونعني الفوضى العارمة والاقتتال. «فلو لم توجد سوى هياكل اجتماعية لا أثر فيها لأي نوع من أنواع العنف لزال مفهوم الدولة، عندئذ ولم يبق إلا ما

يسمى بالفوضى» (6). وإذا كانت الدولة تستأثر بحق استعمال العنف المادي باعتباره أمرا تبرره الغايات النبيلة التي أنشئت من أجلها ونعني تحقيق السلم وضمان الحرية والملكية، فذلك يعني أن الدولة المدنية الحديثة قد قطعت نهائيا مع كل مصادر الشرعية الأخرى ولا سيما الشرعية اللاهوتية والكاريزماتية. ولهذا سينظر إلى الدولة من هنا فصاعدا على أنها جماعة مدنية ذات روابط قانونية حقوقية تتمحور حول جملة الحقوق المشتركة والمنافع المتبادلة التي يتوجب على صاحب السيادة أن يصرفها بكل حياد ونزاهة وبمعزل عن كل الاعتبارات غير ذات الصلة بما هو مدني كتلك المتصلة بما هو ديني أو مذهبي أو عرقي. وفي هذا الصدد يؤكد جون لوك «إن كل سلطة الدولة لا تتعلق إلا بالخيرات المدنية وأنها مقصورة على رعاية شؤون هذه الدنيا، وأنه لا يحق لها أن تمس أي شيء يتعلق بالحياة الآخرة» (7).

وهكذا لم يعد متاحا للسلطة السياسية أن تحكم باسم الاله أو أن تقدم نفسها على أنها صاحبة الفضل في الخلاص الأبدي أي في نجاة النفوس في الآخرة. وهذا كاف بطبيعة الحال لكي يجرد الحاكم من كل امتياز ليكون على نفس قدم المساواة مع غيره من المواطنين باعتبارهم المصدر الحقيقي للشرعية، ما دامت الدولة المدنية المبنية على منظومة الحقوق نتاج التفويض الشعبي. وهذا ما يجعل الشعب المصدر الوحيد للسيادة وهو ما يعني إنجاز القطيعة النهائية مع الاستبداد. حيث أصبح بالإمكان الحديث عن توازن فعلي بين الدولة والمجتمع المدني أو بين سلطة الحاكم ومختلف الأجهزة التنفيذية وبين الرأي العام الشعبي. ومن هنا فإن التفويض الشعبي الذي نشأت عنه الدولة وما يستتبعه من اعتراف بالشرعية في نطاق الخضوع الارادي لسلطة القانون المدني لا يعفي السلطة السياسية من المحاسبة. بل على العكس من ذلك فقد بات متأكدا البحث عن آليات رقابية تجنب الدولة الانحرافات الممكنة للحاكم وكل أشكال الاغتراب السياسي الناجمة عن «التناقض بين مجال مثالي من العلاقات القانونية ومجال واقعي من العلاقات القائمة داخل المجموعات» (8) وهو ما يجعل «صاحب السيادة ينزع دوما إلى ابتزاز السيادة» (9) على حد عبارة بول ريكور.

وهذا يعني أن سلامة الجسم السياسي لا تنبع فقط من عقلانية التشريعات ودستورية المؤسسات التي تنبثق عنها أو التي تسيرها بل أيضا، وهذا المهم، من الحضور الفاعل للجماعات العمومية ورقابتها اللصيقة للشأن العام ولسير دواليب الحكم المدني في كل مستوياته السياسية والحقوقية والاقتصادية. وهنا يمكن أن نلاحظ مدى كثافة النسيج الجمعياتي خاصة ذا الصبغة النقابية والحقوقية، وتوسع دائرة نشاطه حيث جاوز الحدود القطرية من منطلق أنها تتعامل مع الفرد ليس كمواطن في دولة معينة بل كمواطن عالمي ما دامت منزلة الإنسان وكرامته لا يحدّها أي إطار جغرافي أو سياسي.

ويمكن أن نظيف في هذا السياق أن شرعية الدولة المعاصرة أصبحت تتحدد لا بمنظومة التشريعات المعقلنة أو المؤسسات المنتخبة فحسب بل بمدى قدرتها على إيجاد أرضية للتعاطي مع الواقع الحقوقي والثقافي المستجد في إطار نوع من تقاسم الأدوار يضمن للدولة سيادتها وللمؤسسات هيبتها، ويضمن أيضا للأفراد الحقوق التي ينشدونها والتي لا تفتأ تتعقد وتتوسع دائرتها ،حيث لم تعد حقوق الإنسان المعاصر بالوضوح والبساطة التي يتصورها القارئ التقليدي للائحة حقوق الإنسان المعلنة عقب الحرب الكونية الثانية.

وهكذا فإن من بين المعضلات التي يواجهها الفكر السياسي المعاصر نذكر بالخصوص مسألة المواطنة. فإذا كان المواطن في الدولة الديمقراطية هو العضو داخل جماعة سياسية يكون بوسعه الانخراط الفاعل والمشاركة في تدبير الشأن العام ،فإنه من الضروري أولا وقبل كل شيء الاعتراف الطوعي بالسيادة الكاملة لتلك الجماعة السياسية باعتبارها مرجعية أساسية في حياة الأفراد وذلك نظرا لما تتمتع به تلك الجماعة من تناغم بين المكونات الثقافية والأهداف السياسية لأفرادها. وهذا يعني أن شرعية ذلك الكيان السياسي قائم على إلغاء الفواصل

الثقافية بحيث يكون هناك نوع من التماهي بين ما هو سياسي وبين ما هو قومي ثقافي ،وهو ما يرسّخ الشعور بالانتماء إلى تلك الجماعة وهو العامل نفسه الذي يرسّخ سيادة الدولة في وعي الأفراد أو المواطنين. تلك الدولة-الأمة، كما يصفها كاستلاس، كانت قد نجحت إلى حد كبير في احتواء التوتر بين السياسي وبين الثقافي. لكن عملية الاحتواء هذه لم تكن نهائية كما يلاحظ كاستلاس ولذلك سرعان ما بدت مظاهر التوتر والتضارب بين العناصر الثقافية والعناصر السياسية في الدولة المعاصرة التي تشكلت في أوروبا على أنقاض الإمبراطوريات الإقطاعية .أما في العالم النامي فتشكلت على حدود رسمها الاستعمار الغربي ،وفق المصالح وموازين القوى الخاصة به.

وتبعا لذلك فإن أول الإحراجات التي تطرح على المفكر السياسي هي التالية: إذا كانت الدولة المعاصرة قد فشلت في تغليب السياسي على الثقافي بأبعاده الدينية والعرقية، ومن ثمة قد فشلت في تحقيق التجانس الثقافي بين مواطنيها والقضاء على كل الفوارق ذات الصلة، فهل يعني الاعتراف بالسيادة اختزال كل أشكال الانتماء ومن ثم تحقيق الشرعية المطلقة للدولة؟

إذا سلمنا بالفارق الجوهري بين الانتماء إلى جماعة سياسية وبين الانتماء الثقافي إلى جماعة قومية، باعتبار أن الخصائص الثقافية المحددة للانتماء الثقافي تلغي الانتماء السياسي، فذلك يعني أن سيادة الدولة وشرعيتها الحقيقية لن تتحدد هذه المرة بتجانس مواطنيها ووحدتهم الثقافية، كما أنها لن تتحدد بموافقة الجميع على كل ما تقوم به بل بمدى قدرتها على إدارة التنوع والاستفادة من الاختلافات العرقية واستثمار كل أشكال التجاذبات الإقليمية والدولية التي من الطبيعي أن تسعى في ظل واقع ثقافي وسياسي مفتوح إلى إذكاء روح الاختلاف والمراهنة عليه كأحد مقومات الهيمنة وأحد عناصر الضغط التي تميز العلاقات بين الدول في عصرنا الحالي، حيث يعتبر احترام حقوق الأقليات والمهاجرين واللاجئين من أهم مقومات الدولة الشرعية التي لم تعد دولة مواطنين متجانسين في ظل واقع يتميز بتعاظم أدفاق الهجرة والتبادل الثقافي اللامحدود الذي يمكّن ثقافات الأقليات من الصمود ويجعلها في مأمن من الاستيعاب الكلي، وهذا ما يعزز الانتماء القومي والعرقي بنحو غير مسبوق، وتلك هي النتيجة المباشرة للعولمة بما تعنيه من تبادل مفرط وتشوهات في الهوية كما يلاحظ كاستلاس.

وتبعا لذلك لا بد من بناء تصور جديد للشرعية السياسية يقوم أساسا على الفصل بين الروابط السياسية والمدنية أو القانونية وبين الروابط الثقافية والعرقية وغيرها. وعلى هذا الأساس يمكن الحديث عن مواطنة عالمية كمفهوم ملائم لواقعنا السياسي والثقافي الجديد حيث لم يعد الاعتراف بالسيادة الوطنية وشرعية السلطة السياسية، وكذلك الوعي بالالتزامات السياسية متعارضا مع حق الانتماء إلى كيانات قومية داخل الدولة نفسها والدفاع عن مصالحها وخصوصياتها الثقافية، وربما ارتباطاتها الخارجية وذلك في إطار ما بات يعرف بالمواطنة العالمية التي تؤلف بين واجب الاعتراف بسيادة الدولة الوطنية وبين حق الانتماء إلى جماعات ثقافية وعرقية، وحق الدفاع عن القضايا الإنسانية الكونية وما يقتضيه من انخراط في جماعات وهيئات مناهضة للدولة متى كان تصرفها مناقضا لحقوق تلك الأقليات والجماعات.

إن نتائج البحث في شرعية السلطة السياسية تقودنا إلى التوقف عند خلاصتين أساسيتين:

أولاهما : أن تغيّر مفهوم الشرعية يؤدي حتما إلى تغيّر تركيبة السلطة السياسية وآليات اشتغالها. فإذا كانت الحداثة قد أرست شرعية الدولة على علوية المؤسسات والقوانين المدنية التي تنظم كل مجالات الحياة، فإن قواعد الشرعية قد تغيرت في العصر الراهن حيث أن الدولة الشرعية هي التي تقبل التعايش مع قوى الضغط المتعددة وتسمح بالنفوذ المتعاظم لرجال المال والمؤسسات الإعلامية وللجماعات الإثنوثقافية، وتحاول أن تبرر نفسها باستمرار في ظل هذا التداخل بين السياسي والاقتصادي...

أما الثانية : فتتركّز على نوع من المفارقة مفادها أنه كلما حققت السلطة السياسية قدرا أكبر من الشرعية كلما تقلصت دائرة السياسي في المجتمعات المعاصرة. فإذا كان الفكر الحديث قد ذهب شوطا في تحقيق استقلالية السياسي عما سواه، من خلال مفهوم الحق الطبيعي وما يستدعيه من تعاقد اجتماعي وقيام دولة مدنية ترعى حقوق الأفراد، فإن الدولة المعاصرة تجد نفسها باستمرار في مواجهة قوى ضاغطة كثيرة، مما يدفعها إلى فتح الباب أمام إيجاد آليات رقابية عديدة والاعتراف بالحقوق الفردية والجماعية للكثير ممن تتعارض أنشطتهم مع وجود الدولة أصلا، خاصة في حالات النعرات الطائفية والعرقية. وهذا يفسر بالقدرات الهائلة والوسائل الجبارة التي أصبحت تحت تصرف السياسي والتي تجعل كل أشكال الحراك وكل أنواع الهزات في نطاق السيطرة ولا ترقى إلى مستوى الخطر الحقيقي الذي قد يهدد باضمحلال الدولة.

المصادر والمراجع



1) Notions philosophiques, Tome 1, Art : legitimité

2) الفارابي، كتاب السياسة المدنية، شرح وتقديم د. علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1996، ص 94.

3) WEBER, Max, Le savant et le politique, collection 10-18, Angleterre, 1994, P 127

4) ROUSSEAU, J J, le contrat social, livre 1.

5) نفس المصدر.

6) WEBER, Max, Le savant et le politique, collection 10-18, Angleterre, 1994, P 124

7) جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة عبد الرحمان بدوي، بيروت، 1988، ص 73.

8) RICOEUR, Paul, histoire et vérité, Paris, Seuil, 1964.

9) نفس المصدر.

عن تجربة الفنّانة عائشة الفلالي الإبداعيّة : تجربة ثريّة أهمّ سماتها جدليّة الوحدة والتنوّع



نماذج من صناعة الحلي مقتطفة من «شذرات عطرة»

تعتبر الفنانة عائشة الفلالي من بين الشخصيات المعروفة على الساحة الفنية التونسية، لم تفرض وجودها من خلال مساهماتها العلمية والجامعية بتأطيرها وإشرافها على المذكرات و الأطروحات فحسب وإنما من خلال ممارساتها الفنية المتنوعة والمثيرة للتساؤل والجدل لما تحمل من جرأة ومغامرة في طرق صياغتها فنيا سواء في مجال التشكيل أو في مجال الدازين، تبرهن على أنّ ممارستها للفن عبارة عن بحث فكري وجمالي متواصل، وهو ما جلب اهتمامنا وساقنا للتعرف أكثر على هذه الشخصية من خلال إعداد هذه الورقات.

1 ـ التكوين الشخصي والعلمي :

لعب المحيط الأسري دورا هاما في تكوين شخصية الفنانة عائشة الفلالي وتنمية موهبتها وقدراتها التي بدت ملامحها بالظهور منذ سن الطفولة حيث أشارت الفنانة في كتابها "شذرات عطرة" أنّ ميلها للتشكيل والتصميم كان يصاحبها منذ صغرها حيث كانت تجمع الأصداف والقواقع والحجارة المصقولة من على شاطئ البحر المحاذي لبيتهم ،ثم تقوم بصنع الأكسسوارات من قلائد وخواتم وأسورة . . . ولحسن الحظ أنّ هذه الطفلة الموهوبة قد وجدت في أولياء أمرها التجاوب

وحب صقل هذه المكاسب الفنية التي تبدو أنها فطرية أو ربّما وراثية كيف لا وهي ابنة الفنانة صفية فرحات التي انتصبت على رأس إدارة مدرسة الفنون الجميلة بتونس القارة بـ «باب سيدي عبد السلام» غداة خروج المستعمر الفرنسي من بلادنا وبالتالي مؤسسة مدرسة الفنون الحية برادس، تاركة خلفها آثارًا فنية هائلة وزاخرة تنوعت بين إنتاجات نسيجية ونحتية وخزفية وطوابع بريدية... تشهد على ما أضافت من تطورات تقنية وجمالية خاصة على ميدان النسيج، هذا إلى جانب والدها الشخصية المعروفة مصطفى الفلالي واعتناءه بالثقافة والفن والأدب عموما.

شجعت هذه العوامل على تأسيس شخصية عائشة الفلالي الفنية التي تدعمت أكثر فأكثر عند حصولها على الأستاذية في سنة 1976من المعهد العالي للفنون الجميلة بتونس ثم تحصيلها على شهادة الدراسات المعمقة ببحث تحت عنوان «من بعض الأعمال الفنية المتعلقة بالقرآن وصلتها بالحجاب، لتتقدم سنة 1984 بأطروحتها لنيل شهادة الدكتوراه ببحث عنوانه «في السيرة الجمالية للسلوك الفني والمنحى الصوفي».

ارتكز محور بحث هذه الباحثة على «الفرضية القاضية بوجود درجة من التشابه بين السلوك الصوفي والسلوك الفني متمثلا في وحدة المقاصد



نماذج من صناعة الحلي مقتطفة من «شذرات عطرة»



نماذج من صناعة الحلي للفنانة عائشة الفلالي

بينهما رغم اختلاف طرق تجسيمها» وقصد العمل بهذه الفرضية، درست الميدانين الصوفي والفني كلا على حدة، فعمدت إلى تجربة الولي أبي الحسن الشاذلي أما في الميدان الفني فقد اختارت «الحرفية» فاكتشفت أنّ كلا الممارستين تتميز بخصوصية وهذه الخصوصية تتمثل في «الطابع الالتزامي» فتوصلت إثر هذه المقاربة إلى الاستنتاج «خطأ التفكير بأنّ التناقض الظاهري ينفي إمكانية المقاربة بين السلوك الصوفي والسلوك الفني واعتبارهما نقيضين يتنافران»، حيث رأت من خلال ما عالجت من التجربة الصوفية «الشاذلية» والتجربة الفنية الحرفية"وحدة في المقاصد وفي المحرّك، إذ هما يقاومان فكرة الفنان وينشدان الدّوام والخلود ويطمحان إلى بلوغ درجة الرّوحانية، وهما لا يكتفيان بالاشتراك في المقاصد ولكنّهما يزيدان على ذلك التجانس في كيفية بلوغ منالهما منها.

2 ـ تنوع الأعمال الفنية : الصناعة التقليدية ومسألة البحث عن الهوية:

إنّ أول ما يلفت انتباهنا في مسيرة عائشة الفلالي الفنية هو غزارة المادة الإبداعية التي قامت

بإنتاجها هذه التشكيلية مما يعكس تعدد اهتماماتها التي تتوزع بين التشكيل والتصميم والتنظير. فضلا عن اهتمامها الجاد بالصناعات التقليدية وإنتاج أعمال فنية مستوحاة من التراث التونسي خاصة في فترة التسعينات وهو ما أكدته بقولها في كتاب بعنوان الإبداع الوظيفي في تونس في القرن العشرين في إطار فعاليات الملتقى الذي انتظم ببيت الحكمة: "قمت بإنجاز مجموعة هامة من الملابس المستلهمة من التراث القومي سواء كان ذلك من خلال العمل بالمواد كالنسج والحياكة أومن خلال استعمال العلامات كالشكل والزينة والزخرفة».

ولعل مسألة الاستلهام من التراث تبدو حالة عادية باعتبارها حالة عامة سيطرت على أغلب الفنانين منذ الستينات بدافع التأكيد على الهوية



نماذج من صناعة الحلي للفنانة عائشة الفلالي



«طليتين وعصرة» من دليل «portraits en dessous»

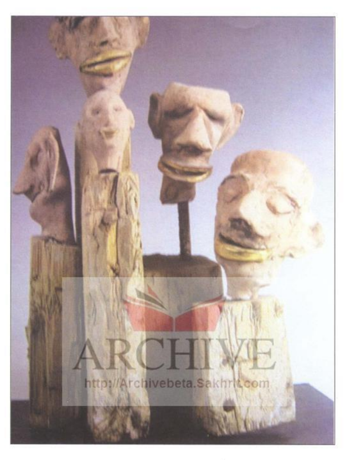
القومية وإثبات الأصل خاصة إثر الخروج من غمامة الاستعمار، إلا أنّ ما ميّز عائشة الفلالي عن غيرها هو الابتكار والبحث عن أسلوب فريد يميزها حتى تجد لا بل و تفرض من خلالها ذاتها في وسط ساحة تعج بالمحاولات والرغبة في إبراز الذات ،هذا بالإضافة إلى حضور ذاتها الواعية والمفكرة بكل ما تقوم به وما تفعل وهو ما نلمسه من خلال

بعض الكتابات التي قدمتها مرافقة لأعمالها الفنية وأهمها "شذرات عطرة"وهو بمثابة عمل إنشائي تحدثت إثره الفلالي عن تجربتها الفكرية والعملية في صناعة القلائد والأساور إلى غير ذلك من هذا القبيل الصناعي الذي «تجاوز البحث التشكيلي حول تصميمها وتشكيلها العشر سنوات». قدمت خلاله الفنانة وصفات في كيفية صنعها، فنراها مكونات

مقتطفة أو بالأصح موغلة في استعمالها من التراث ومقتلعة من أرضنا فتعود علينا بالفائدة الجمالية والصحية، ومن هذه المكونات "الزعتر، العفص، الكليل، الحنة، السواك، العنبر العمبرية، المسكتة، الوشق، اللوبان، عود القرنفل، الخزامة..".

فإذا ركزنا اهتمامنا على الجانب الشكلي والضوئي لهذه الأكسسوارات لاحظنا أنّ التشكيلية تعمد إلى خاصية عدم التناظر ومحاولة الابتعاد عن المألوف بالولوج إلى التضاد الشكلي واللوني كمجاورة القيمة الضوئية الداكنة للقيمة الضوئية الفاتحة أو تجاور الألوان اللامعة إلى الألوان الكامدة كما تعمد أحيانا إلى خاصية التدرج في الأحجام أو التلاعب فيما بينها، هذا بالإضافة إلى ولوج الفنانة مبدأ "المغالطة البصرية" عند تصميم الحلية أو الملابس التقليدية فكما وضحت على سبيل المثال ،في كتاب "الابداع الوظيفي"، "أنها قد تلاعبت بالجزء الأمامي العلوي للباس تقليدي باستعمال مجموعة من القطع الخزفية المزخرفة مما يجعلها شبيهة بقطع قماش ناتئة ،تذبذب إدراك المبصر لها إن كانت من باب التشكيل أو الزخرفة، فلعل الهدف من ذلك كان إبراز التكامل والتحاور الايجابي بين طرفين هامين في تجربتها الفنية هذه وهما"الفن " و"الصناعة".





صور من الأعمال النحتية من دليل «الهموم الجامدة»

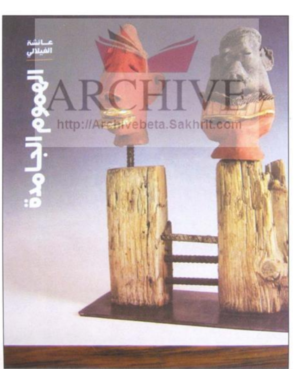
وإذا ما تحدثنا على هذه التجربة المتمثلة في صناعة الملابس، كان من الضروري ذكر أنّ الفلالي قد شاركت بست مجموعات من اللباس المصنوع من الصوف والحرير واللحاف والخيط القيرواني في إطار صالون الإبداع للفنون التقليدية حيث "تنطلق من خصائص نسيجية لمنطقة من مناطق تونس وتصمم أنواعا من اللباس يراوح بين التشكيل الخالص والوظيفة الاستعمالية لباسا للمرأة والرجل على حد السواء».

وعليه نلاحظ أنّ إضافة عائشة الفلالي لعالم الفن لم تتمثل في استغلال التراث كمادة أو شكل أو علامة فحسب، وإنما تتجاوز ذلك لتتثبت في طريقة احضارها للخامة وكيفية توظيفها لها تشكيليا باعتمادها على مفاهيم وخصائص تشكيلية جعلت من هذه الأعمال

ذات الطابع التقليدي ضاهريا تنحو منحى فنيا جديدا مبتكرا فيبرز إثر ذاك الحضور الواعي والمفكر للفنانة التي تأخذ وتكتشف من الأشياء جوهرها ومن خلال البحث والمحاولة تتحول هذه الأشياء حاملة وظائف أخرى، وهنا تظهر أهمية الجانب الذاتي في تحويل وجهة الأشياء أكدت عليه في أطروحتها بقولها إنّ حضور هذه الذات يتطلب "كيفية من المشاركة والأداء".

3 ـ الإبداعات الخزفية والنحتية : مراوحة بين الجد والهزل

قامت عائشة الفلالي بمجموعة من الأعمال الخزفية و النحتية والمتأتية في شكل "مشاريع فنية" ومن أهمها نذكر "القطيع" وهو عنوان أول معرض شخصي لها بمادة الطين قدم بقاعة الأخبار بتونس العاصمة سنة 1980، وقد جاء في مقال واصف لهذا العرض عن الأستاذ الحبيب بيده في رواق الصحافة أن العمل الفني قد تشكل «مجموعة من «رؤوس غنم» شكلت بالطين قطيعا في الداخل معروضا وقطيعا في الخارج متأملا ووضعت عائشة ضمن الرؤوس المعروضة مرآة بحيث عندما يمر الباصر من رأس إلى رأس ينظر إلى المرآة فيجد وجهه محشورا في المعرض رغم انفه ضمن القطيع وكانت هذه المرآة هي اللوحة الوحيدة المعروضة للبيع وسعرها لا يقدر عليه أغنى الأغنياء».



صور من الأعمال النحتية من دليل «الهموم الجامدة»



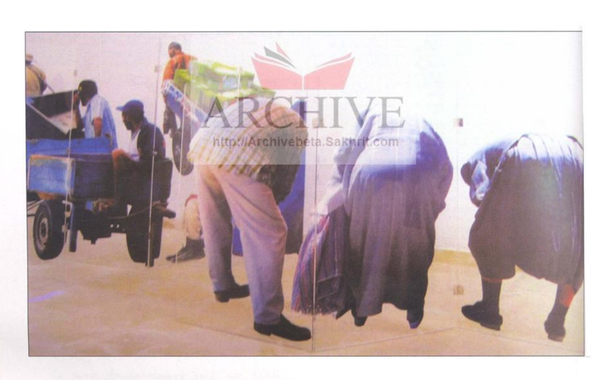
تنصيبة بعنوان «تربة لابراس»

تظهر شخصية عائشة المغامرة والجريئة منذ أول تجربة فنية لها حيث نجحت في هزّ المشاهدين وصدمهم تشكيليا بإخراجهم من بوتقة العادي والمألوف الذي تعودوا عليه من لوحات أو أشكال فنية أخرى «عاقلة ومهذبة».

تناولت الفلالي ذات المادة الخزفية لتصنع دمى طينية في شكل مجسمات وثقتها فوتوغرافيا في كتاب بعنوان "ذاكرة من طين" ممثلة من خلالها شخصيات مستوحاة من الحياة اليومية ،في وضعيات جسدية واجتماعية وفي وضعيات فردية وجماعية وكأنّها أرادت بذلك أن تعبر عن الميكروكوزم الاجتماعي ،قطعة أو قطع في مدينة أو قرية ".مائة وعشرون قطعة من طين أرادت عائشة الفلالي أن تذكرنا عبرها بأصلنا من خلال خامتها وبسلوكنا اليومي الضاحك الباكي، الساكن المتحرك. .من خلال حركاتها وهيآتها.

أسلوبيا عمدت الفنانة إلى جدلية المبالغة والضمور عند قولبة شخصياتها لاستخراج صور كاريكاتورية مقتطفة من وسط الحياة اليومية المعاشة على أزمنة وأمكنة مختلفة كالأماكن العمومية وغيرها، تنقل هذه المجسمات مواقف طريفة وهزلية شبيهة في هزلها وجدها بأبطال مسرح صامت ينقل صورة الإنسان الذي كثيرا ما تفقده ظروف الحياة ببعض من توازنه النفسي والفيزيائي وتجعله عرضة للتناقض في مواقفه التي تعكس حتما تناقضا وتخبطا في أفكاره.

أما في سنة 2000 وتحديدا بقاعة عمار فرحات بسيدي بو سعيد فقد عرضت الفلالي عملا جديدا بعنوان"الهموم الجامدة، اتخذ هذا العرض بعدا طريفا كممارسة وفكرة ترجمتها الفنانة في شكل شخصيات أو بالأصح وجوها بشرية، أحضرت لتشكيلها مواد وخامات مستعملة كالحديد والخشب والتراب والذهب قامت بتركيبها بكيفية بسيطة وطريفة ولكنها في ذات الوقت معبرة عن فكرة نقدية لسلوكيات ومواقف فردية واجتماعية كثيرا ما تنزوي للجمود والصمت وعدم التفكير شأنها شان هذه المنحوتات المسماة بـ«الهموم الجامدة».



تنصيبه فوتوغرافية من«زاوية الموت»

حافظت صاحبة العرض على هذا العمل الفني بواسطة توثيقها في كتيب صغير الحجم بعنوان مثير وطريف "الهموم الجامدة" وهو بمثابة "دليل"يحمل صورا فوتوغرافية لمجموعة هذه الأعمال النحتية مرافقة بنصوص ناطقة باللغة العامية فيه من الجد والسخرية ما بالنصوص الشعرية لبعض شعراء الطليعة التونسيين ومنها بالخصوص التي تعود إلى الشاعر الحبيب الزناد والشاعر محمد الجزيري، وكذلك المرحوم صالح القرمادي. . وثلاثتهم من رواد الطليعة في الشعر التونسي الحديث". هذا وقد ونلاحظ أنّ هذه النصوص الشعرية قد كتبت علاماتها الخطية بأسلوب طريف وبسيط قريب إلى الحياة العامة مما يجعلها تتناسق شكلا ومضمونا مع فحوى الكتابة والأشكال النحتية التي تجاورها.

لم تكتف الفلالي بالتشكيل لغاية التشكيل فحسب وإنما تتعدى ذلك لتنفذ لنقد هذه السلوكيات والمواقف كظواهر اجتماعية يومية بأسلوب تشكيلي خاص لا يخلو من الطرافة والإثارة والجرأة، ولعل هذه المعطيات أو الخاصيات الأسلوبية هي التي ميّزت عائشة الفلالي عن غيرها. هذا إلى جانب اعتنائها بتقديم نصوص إنشائية لأغلب أعمالها لتوضح من خلالها المراحل التي تطرقت إليها للحصول على العمل النهائي كما تهتم بجمع أعمالها مصورة في «كاتالوقات» بعد عرضها للجمهور وهو ما يحفظ هذه الأعمال في الذاكرة كقيمة تشكيلية وفكرية وبالتالي ييسر للباحثين في هذا المجال إمكانية التقصي والبحث. وهو ما لمسناه في دليل بعنوان «dessous en portraits» والذي تم عرض أعماله المصورة فعليا سنة 2003 باعتماد مادة الطين، بدا هذا العرض الفني جريئا في طريقة حضوره وطرحه ،يمكن قراءة هذا العمل كشكل من أشكال الكشف عن فعل الزمن على الكائن البشري في بعده المادي و الفيزيائي بما يسلط على الإنسان من ضغوطات ومن مواقف تبدو حتمية كالعمل والزواج والإنجاب أو عدم الزواج والمرض إلى غير ذلك من التوترات والصعوبات النفسية والمادية والبدنية التي يمكن اعتبارها محطات حياتية زمنية تجعل من الجسم البشري مسرحا يعكس كل هذه المراحل وأثر الزمن فيها.

4 ـ فن التنصيبه : مزواجة بين الممارسة الفنية والممارسة النقدية

عمدت عائشة الفلالي إلى نوع آخر من الفنون وهو فن التنصيبات (تعريفه) حيث عرضت عملا تحت عنوان "عالم نسائي" « féminin univers » سنة 2005 بقاعة عمار فرحات قامت خلاله بتنصيب مجموعة من الأثاث والأشياء المتعلقة بالمرأة كالملابس النسائية والأرائك والمنضدات المركبة بمنحوتات حاملة لوجوه نسائية أو مصبوغة بألوان وردية مما أطغى الجو الأنثوي على الفضاء ككل.

أمّا سنة 2006 فقد أقامت فنانتنا بتأثيث تنصيبه أثرية بعنوان parcours monstrueux برواق عمار فرحات حيث عمدت الفلالي إلى توظيف كلّ من مادتي التراب والذهب لصنع أشكال وعلامات خطية شبيهة بالكتابة الإيروغلافية يطفو على هذه الأشكال الطابع الغرائبي أو العجائبي وقد يعود ذلك لاستنادها إلى الخيال في ابتكار هذه النماذج.

في حين تعود الفلالي سنة 2010 إلى الواقع التونسي من خلال تنصيبة فوتوغرافية لتؤثث

أركانا من رواق عمار فرحات تحت عنوان "زاوية الموت" « l'angle mort » نبهتنا الفوتوغرافية من خلالها إلى زاوية عادة ما نهمل النظر لها رغم أهميتها لأنها تعكس أشياء ومعاني كثيرة في حياتنا كما تكشف عن سلوكيات الآخر الذي لا نراه كما يمكنها أن تبرز مواقف في حياة مجتمعنا، فهي كما تسميها عزة الفلالي مقدمة نص" الكاتالوق "بحياة الظهر".

لم تحاول الفلالي النقد تشكيليا لفئة من المجتمع فحسب، وإنما عمدت كذلك إلى النفاذ بفنها إلى إحدى المؤسسات الصحفية بعد الثورة التي عاشها الشعب التونسي مؤخرا ،مقدمة تنصيبه سمتها "تربة لابراس" أثثت أركنا من قصر العبدلية بضاحية المرسى مع مجموعة هامة من الفنانين التشكيليين حيث قامت الفلالي بتكبير الصفحات المخصصة للإعلان عن الوفيات وفرشتها على على الأرض مضيفة على رأس الصفحات سطلا ومكنسات يدوية لتعبر عن فراغ القيمة الفكرية والكتابية التي أصبحت تعانيه هذه المؤسسة.

من خلال ما تطرقنا له من أعمال لهذه التشكيلية استنتجنا أنّ العمل الفني بالنسبة إليها قوامه الفكرة وتحويل وجهة الأشياء وهوما يسمى بالفرنسية «détournement» ويعتبر الفنان الغربي "مارسالدي شان"هو أول من جاء بهذا المفهوم بعمل له بعنوان «l'urinoir» حيث أصبحت القيمة الجمالية لا تتحدد في ما هو جميل أو ما هو قبيح وإنّما في الفكرة وطريقة النظر إلى الأشياء.

على ضوء هذه الأعمال تبدو عائشة الفلالي محافظة لا على الكيان التونسي فحسب وإنما على البعد الإنساني ككل، كمعطى أساسي وغاية في حد ذاتها، وذلك من خلال الاهتمام به وإحضاره في أعمالها لتوظف سلوكه ومواقفه تشكيليا بالاستناد إلى خصائص تشكيلية كالمبالغة والتضخيم والإضافة الأدبية المرافقة للعمل التشكيلي، لتنفذ من خلال كل ذلك إلى الوقوف عند أهم عنصر بالنسبة للكون وهو الإنسان في بعده الروحي والجسدي حتى تتمكن من نقده وبالتالي لتدعوه إلى الوقوف والتأمل لحظات من الزمن مع ذاته.

لم تستكن تجربة عائشة الفلالي عند تجربة تقنية واحدة ولم تكتف بطرق طرح تشكيلية محددة ولم تكن مجارية لمادة معينة وإنما كانت عاشقة لسمة التعدد يسيطر عليها حب التجديد والاكتشاف والمفاجأة. قد تكون هذه السمات من مقومات العمل الفني لدى عائشة الفلالي، فما إن تنتهي من صياغة مشروع حتى تنشد لصنع آخر. لكن ما يستهوينا في هذا الصنع المتعدد المظاهر فنيا هو وفاؤها أو بالأحرى التزامها لمبادئ ثقافية وقيم فكرية تعتبر كثوابت أساسية رافقت تجربة الفلالي الفنية، لتؤكد أنّه رغم تعدد التجارب تظل هذه القيم واحدة لا تتغير، ومن أهم هذه الثوابت التي حاولنا تحليلها في هذه المقاربة ،هو قربها للواقع الاجتماعي التونسي المعاش بأسلوب فني مبدع يتوق للابتكار والتجديد ويغلب عليه الطابع النقدي والمغامر تشكيليا.

المصادر والمراجع

1) عائشة الفلالي، أطروحة دكتوراه، في السيرة الجمالية للسلوك الفني والمنحى الصوفي، 1984 ص216-217.

2) نجيب الفيضه، أطروحة دكتوراه، التشكيل التونسي المعاصر والتجربة الروحية التجربة الفنية لعائشة الفلالي وعمر كريم أنموذجا ،2008.

3) عائشة الفلالي ،الإبداع الوظيفي بتونس في القرن العشرين، منشورات وحدة البحث حول المنشورات الحديثة بتونس ،2006، ص 35.

4) «fragments odorants» كتاب لعائشة الفلالي صدر في طبعة أنيقة سنة 2003بتصميم من مؤسسة ميم.

5) المصدر السابق نجيب فيضه، ص358.

6) الحبيب بيده، الصحافة الثقافية ،1997.



في رواية «جرترود»
عندما يكتب حسن النجمي كتاب حياة محمد الطنجاوي

عبد الرحمن مجيد الربيعي / روائي عراقي مقيم بتونس

ـ 1 ـ

ينضاف اسم صديقنا الشاعر حسن النجمي إلى قائمة الشعراء الروائيين الذين تشكل الحركة الأدبية المغربية خير تجسيد لها. نتذكر على سبيل المثال الشاعر محمد الأشعري الذي «تبوكرت» روايته الأخيرة «القوس والفراشة» في آخر دورات جائزة البوكر للرواية العربية، كما نتذكر الشاعرة فاتحة مرشيد التي أصبح في رصيدها المنشور ثلاث روايات شكلت اضافة إلى المدونة السردية المغربية وأسماء أخرى توزعت أعمالها على عدد من الأجناس الأدبية مثل المبدع أحمد المديني.

وكنت أتساءل وأنا أقرأ بتأنٍّ مفرط رواية حسن نجمي البكر «جرترود» واسمها هو الأسم الأول للكاتبة الأمريكية جرترود شتاين، أقول كنت أتساءل : كيف أقدم على مغامرة كبيرة كهذه وفي أول تجربة روائية له (*)؛ لماذا اقتحم بهذا الشكل الواثق ثقافة عصر كامل وفي عاصمة هذه الثقافة باريس التي كان نداؤها يجذب إليها الشعراء والروائيين والرسامين والنحاتين والسينمائيين من كل فجاج الدنيا؛ ليقيموا فيها ويتعلموا من الكبار الذين اتخذوها مقاما؟

بالتأكيد انها مغامرة لن يقدر عليها الأمن كان قادرا عليها حقا، متمكنا منها؟ وله نفس طويل لمراجعة ثقافة مرحلة بعيدة عنه زمنا ومكانا، ثقافة يراها البعض نبت العصر الذهبي للابداع الانساني. يوم كان في عالم الفن بيكاسو، وجوجان، وتولوز لوتريك، ويوم كان في عالم الرواية أرنست همنغواي وأناييس نن، وهذه مجرد أمثلة، لأن بدايات القرن العشرين وأواسطه كانت مكتظة بالكبار، لا تعاني من أي فقر ابداعي أبدا، وكان ما يبدع في باريس يصدّر لكل العالم، فكأن مبدعي أوربا وأمريكا والبلدان الأخرى ينتظرون ما يصلهم من باريس ليتعلموا منه فهو يحمل لهم الجديد الذي لن يعرفوه بدون باريس.

ـ 2 ـ

أرى بكثير من التأكيد أن صديقنا حسن نجمي كان يعرف بأنه لا يكتب رواية بل هو يشيّد من جديد باريس التي كانت في عشرينات وثلاثينات القرن الماضي من خلال اختياره لموضوع شكّل له ما يشبه نقطة الانطلاق، وتتمثل في عثوره على معلومة صغيرة بأن الكاتبة الأمريكية الثرية وصاحبة أشهر

صالون ثقافي في باريس قامت بزيارة لطنجة وهناك تعرفت على شاب طنجاوي اسمه «محمد» اقترحه عليها أصدقاء سبق لهم أن تعرفوا عليه في زيارة لهم لطنجة، ولم تجد صعوبة في العثور عليه هي وصديقتها أليس طوكلاس التي كانت تلازمها كظلها، فقد عرف عن جرترود انها كانت مثلية جنسيا، وأنّ رفيقتها أليس طوكلاس كانت غاية في الدمامة، وحتى جرترور نفسها لا تملك شيئا من الوسامة والدليل في «بورتريه» بيكاسو الذي رسمه لها، ويبدو أن جرترود كانت «تقيم» بين مرحلة وأخرى علاقة مع رجل تظل عابرة حتى لوطالت بعض الشيء وبعد كل علاقة تعود إلى رفيقتها أليس طوكلاس لتكمل معها مشوارها الجسدي والحياتي.

أتساءل ما دام الروائي حسن نجم قد زرعني في مدى من الأسئلة، وتساؤلي هذه المرة عن حجم المراجع التي تتعلق بالنصف الأول من القرن العشرين التي راجعها الروائي حسن نجمي؟ وكيف استطاع استحضار أولئك المبدعين في أحلامهم وصخبهم وعلاقاتهم ورؤيتهم؟

وهذه مسألة صعبة، وتكاد تكون عسيرة، نعرفها نحن الذين نكتب الرواية وخاصة عندما يكون موضوع الرواية يتعلق بمرحلة منصرمة، مرت عليها سنوات؟ وفوق هذا هناك شخصيات لم تكن عابرة في تاريخ الابداع الانساني، بل هي من الأسماء التي خلدت ومازال العالم يستحضرها وكأنها تعيش بيننا.

والصعوبة تتأتى أيضا من ايصال شخصيات أولئك الكبار بمثل ماكانوا عليه يتصرفون، وأعتقد أن حسن نجمي في روايته هذه قد نجح إلى حد كبير في استرجاع تلك المرحلة وإعادة تشييدها رغم أنه ليس ابنها، بل هو ابن ثقافة مختلفة، لكن حبه لثقافة وابداع تلك المرحلة ورموزها ومعرفته بباريس واللغة الفرنسية كلها عوامل مساعدة له في انجاز روايته بالشكل الذي ظهرت عليه، ورغم أن الرواية تحمل اسم «جرترود» إلا أنها في حقيقتها رواية محمد الطنجاوي الذي ظلت باريس تتلبسه، وظلّ عربيا باريسيا بأناقته وثقافته التي اكتسبها من المعايشة الطويلة لعالم الفنانين من خلال اقامته في منزل جرترود هناك حيث كان يقاسمها الفراش، وتعرفه على الأسماء الكبيرة وحديثه معهم.

- 3 -

اشتغل حسن النجمي على عدد قليل من الشخصيات وبتركيز لافت عنى فيه بالتفاصيل الصعبة مادام يكتب عن شخصيات نادرة من الصعوبة أن تتكرر في تاريخ الابداع الانساني، ورغم ورود ذكر أسماء كثيرة من كبار المبدعين الذين عرفتهم باريس إلا أن البطل المحوري الذي لم تحمل الرواية اسمه هو محمد الطنجاوي الذي أحرق سفنه الطنجاوية ومضى يطارد ذكرى إمرأة عاشرها ذات عام كسائحة من بين ملايين السياح الذين يقصدون المدينة يوم كانت مدينة كوزموبوليتية مفتوحة الشواطىء والأبواب.

ترك محمد الطنجاوي وراءه خطيبته وهي ابنة عمه الجميلة التي كان يعد العدة للاقتران بها وتكوين أسرة وانجاب أبناء أسوة بما يفعله الآخرون من بني قومه.

ترك كل هذا وراءه ومضى يبحث عن عنوان منزل جرترود ورفيقتها أليس طوكلاس ذات الأنف المريع.

ووصلها محملا بالهدايا المغربية ليقيم في غرفة علوية ستشهد تأجج جسده الفتيّ وجسد جرترود الممتلئ اللدن الأبيض الذي عشق معاشرته.

لا يعرف أي دور له عدا كونه العشيق الذي لفت أنظار زوار منزل جرترود بصالونه الكبير الذي تعرض على جدرانه أهم أعمال الكبار وقتذاك، وكانت لذة امتلاك هذه الأعمال تسكنها لذا اقتنت أعمالا لا تقدر بثمن وأوصت بها إلى متحف في نيويورك.

بدّد محمد ساعاته بطلاء الجدران واصلاح الأبواب أو مرافقة جرترود للسوق لشراء الحاجيات أو مرافقتها في زيارات لبيوت أصحابها، لكنه لم يجد نفسه في هذا

العالم، كان يحس بالغربة التي لم تبددها إلا صداقته لشاب فرنسي في أحد الأحياء الفقيرة هو برنار الذي كان مسؤولا عن إعالة والدة مريضة وأخت من ذوات الاحتياجات الخاصة، كانت سعادة محمد في زياراته لبرنار وأصدقائه ليشاركهم أحاديثهم واحتساء الخمر الرخيص معهم.

ولم تتوقف علاقته ببرنار حتى بعد أن تدهورت أحواله المادية فاضطر إلى حمل والدته وأخته ليقيم في مخيم للغجر، وهناك اكتشف محمد عالما آخر وصار له أصدقاؤه بين هؤلاء القوم.

كان محمد يدون مامرّ به، خاصة معايشته لجرترود وعالمها وأصدقائها، اضافة إلى مشاريعه الشعرية وكان يحتفظ بكراريسه التي دوّن فيها يومياته.

أما الراوي الشاب واسمه حسن كما هو اسم المؤلف والذي التقاه في طنجة أول مرة وكان حسن يكتب الشعر ويعمل محررا ثقافيا لإحدى الجرائد الوطنية (وهذا حال المؤلف كما نعلم)، فقد عاد والتقى الطنجاوي في باريس ولازمه هناك حتى وفاته، وقبلها سلمه الطنجاوي كنزة المخبوء المتمثل بمذكراته وهو يقول له: (استودعتك وديعتي، ولقد تعهدت حسن، لابد أن تكتب كتاب حياتي، تصرّف كأنه كتابك، انتصر لأخيك) ويقول حسن : (وقد فعلت، كتبته، وهاهو في مسودته الأخيرة).

هذه آخر سطور الرواية التي تنتهي بها، حيث كان حسن أمينا لوصية الطنجاوي فكتب ما اسماه كتابه، وقد وصف صوته في لحظاته الأخيرة : (بالكاد يصلني صوته الأخير، الأخير تماما. أقصد صوت ندمه أو انكساره، أو ما قد لا أعرف، صوت موته ان شئنا).

وبدا لي هذا الوصف غاية في الاقناع لتلك الحالة التي كان عليها الطنجاوي وهو يقترب من نهايته، ولا شاغل له الا كتابه، كتاب حياته).

– 4 –

هل اكتشف الطنجاوي أن كل ما فعله في مغامرة اللحاق بجرترود إلى باريس قد شكّل خسارته الكبرى، إذ أنّه سلّم نفسه لضياع لا يستطيع بعده أن يلمّ أوصاله، واكتشف في الأخير أنّه ما كان عليه أن يفعل الذي فعله ؟ هنا يحضرني قول قرأته وحفظته ولم أتذكر قائله وهو ليس عربيًا على أية حال جاء فيه : (كم كنت أخشى أن تكون حياتي على خطإ في النهاية).

ولذا كان حسن (الراوي) وليس (الروائي) على حق عند وصفه لصوته بـ (صوت ندمه) ؟

هذا ما بدا واضحا، لأنّ جرترود مثلما استقدمته أبعدته عن (جنتها) فتركته يمضي بحثا عن بدائل هناك ولكن ليس بينها العودة المنكسرة إلى طنجة.

هل تعمد الروائي وبشيء من الانتصار لبطل روايته هذه أن يقدم لنا جرترود متعجرفة على حدّ وصف بيكاسو لها (في الرواية) اضافة إلى تصرفات أخرى مثل اصطدامها بأناييس نن التي قصدت بيتها بالحاح من محمد الطنجاوي لرؤية ما لديها من لوحات. هذا عدا لهاثها وراء اقتناء الأعمال الفنية من منجزات كبار المرحلة بشكل يعكس شخصية التاجر اليهودي التي تنام داخلها؟ أقول هذا ليس انتقاصا من شيء، ولكن هذا ما بدا لي.

حتى علاقتها برفيقتها وعشيرتها أليس طوكلاس التي رافقتها طوال 38 سنة (جسدين في جسد واحد) على حد وصف الراوي فهي لم ترث منها أي شيء، ولم توص لها بشيء من ثروتها عدا الشقة الصغيرة التي ظلت تقيم فيها حتى وفاتها ؟

لا أعتقد أن هناك أحدا من الذين قرؤوا الرواية قد أحبّ أو تعاطف مع جرترود شتاين رغم أنها المحرك للعالم الروائي. تستقطب كل الأفعال، وتديرها، وتجعلها تتحرك حولها!

هكذا يذهب التعاطف والحب كله إلى محمد

الطنجاوي وهو تعاطف مع صدقه وفروسيّته وإخلاصه ووسامته التي امتصّتها الكحول والدخان في زمن باريس الفائر بالحيويّة.

– 5 –

كأنّ الروائي حسن نجمي أراد أن يشيّد علاقة مقابلة هي أشبه ما تكون «ثأرية» هي أقرب إلى رد اعتبار ما لصديقه الطنجاوي المبعد عن «جنّة» جرترود.

إذ أقام حسن الراوي علاقة مع دبلوماسيّة أمريكية خلاسية مختلطة الدم بين الزنجي والأبيض وكانت تعمل موظفة في السفارة الأمريكية بالرباط حيث تنشأ حكاية داخل الحكاية في توالد جميل.

أما سبب ذهابه للسفارة ومقابلته للموظفة المسؤولة واسمها ليديا ألتمان فهو لغرض البحث عن مراجع حول حياة جرترود شتاين لكونه يعدّ كتابًا عنها.

وقد نشأت بين حسن الراوي وليديا علاقة توثّقت وتحوّلت فيها إلى عشيقة لحسن، يقابلها في منزلها ويمضي معها الساعات الطوال. وهي التي وفرت له زيارة لأمريكا لاستكمال معلوماته عن جرترود.

قلت كأنّه أراد أن يجعل العلاقة بين حسن الراوي وليديا ألتمان (ثأريّة) لأنها عرضت عليه بنفسها أن يتزوجها ولم يقبل عرضها رغم أنها جميلة وتقربه في العمر وليس في حياتها تشعبات بل وضياع جرترود، لنتذكر هنا أنها -أي جرترود- صاحبة وصف (الجيل الضائع) الذي أطلقته علي جيل همنغواي ومن معه من الأدباء الأمريكيين الذين كانت باريس ملاذهم وقتذاك، وقد جاؤوها كل بأسبابه، لكن يجمعهم كونها عاصمة الإبداع الإنساني.

– 6 –

أعجبني في الرواية توقف الروائي عند أناييس نن صاحبة اليوميات الفذة التي ميّزتها عن مبدعي عصرها حيث التقاها محمد الطنجاوي في مخيم الغجر عند صديقه برنار، وكانت هذه المرأة تعيش حياتها وبالاختيار الذي ارتأته. أما ترددها على مخيّم الغجر فهو لزيارة أحد عشاقها.

اختيار الروائي أن ينهي روايته بتكثيف حياتي في القسم الأخير منها وقد سمّاه «مصائر» وكانت بدايته عن أناييس نن هكذا: (رفضت أن تلتقي جيرترود إلى الأبد. كتبت في يومياتها الشهيرة: التقيت جيرترود شتاين مرّة واحدة فقط، لم ترق لي شخصيًا، لأنها كانت تُصرّ على فرض سيطرتها وشخصيتها على المحيطين بها).

وكأنّ النجمي أراد أن يستكمل لنا ملامح أخرى من حياة أناييس فأورد أسماء من أحبّتهم أمثال هنري ميلر وأنطوان أرتو – قبل أن يجنّ – وأحبّت الكثيرين) لأنّ الرواية قدمتها وهي في حالة عشق لغونزالو الأمريكي اللاتيني، وهي هنا على النقيض من جرترود التي تركت الطنجاوي خالي الوفاض إذ أنشأت لعشيقها غونزالو عامل الطباعة مطبعة صغيرة على حسابها الخاص، ولكنه فشل في إدارتها، وقد اختار العودة إلى بلده «البيرو» بتذكرة وفرتها له سفارة بلده.

أناس كثيرون كانت تكتظ بهم أحشاء باريس المدينة الحيّة المستوعبة لكل الحركات الفنية والأدبيّة والسياسيّة.

– 7 –

لغة الرواية لغة شاعر أراد أن ينثر، فلم يغادره الشعر وبالتالي لم يستول الشعر على النثر، وهذه معادلة تسجل له، فكأنه مقتصد بكلماته لا يبددها في تهويمات شعريّة سرقت قبله شعراء نثروا، الجملة عنده سديدة، تؤدي معناها المطلوب منها في النسيج الروائي، وفوق هذا كله زرعنا حسن نجمي أمام تساؤل مختلف غير تساؤلاتنا الأولى وتتمثل في إصراره على تشكيل كل كلمات الرواية! وأسأل: كم أمضى من

الوقت في هذا العمل الذي ربّما برهن فيه على مدى حبّه للّغة وحرصه عليها، هذه اللغة التي يبرع في تجديدها ونزع قشورها الزائدة ليبقي منها على اللبّ به يشيّد معمارها.

أعتقد أنّ قارئ هذه الرواية أو دارسها ستستوقفه جدًا لغتها التي برهن فيها صاحب «لمستحمات» أنّ الشعراء الجادين ناثرون كبار في الآن، نتذكر نثر محمود درويش ونزار قباني من العرب ونتذكّر أيضًا التجارب المضافة لعدد من الشعراء المغاربة الذين كتبوا الرواية، محمد الأشعري مثلاً وفاتحة مرشيد، وربما هناك تجارب أخرى ستأخذ مكانتها في المدوّنة السرديّة المغربيّة التي تزداد ثراء بهذا الرفد المتواصل.

وأودّ القول هنا أنّ رواية صديقنا الشاعر الروائي والروائي الشاعر رواية تُقرأ جدّا، لاحظوا وصفي لها. لأنّ الروائي البارع هو الذي يستطيع سرقة القارئ ليظلّ معه، وهذا ما فعله صديقنا النجمي لأنّ هناك روايات تضطر لقراءتها وكأننا نبحث عن جواب قد لا نجده وتتحوّل القراءة إلى ما يشبه الاضطهاد.

حسن نجمي ببراعته الأكيدة وثقافته الواسعة أعاد لنا بناء عصر كامل، وليس ثقافة عصر فقط من خلال مدينة باريس، لم يهمل أي تفصيل، من أسماء الشوارع والزنق والمطاعم والمقاهي إلى حضور الناس والكبار في صدارتهم الذين كأنّ ذلك العصر قد انصاغ على قاماتهم.

«جرترود» رواية أحببتها رغم أنني أشارك الروائي حسن عدم حبه لها لمن حملت اسمها.

وليس لدي ما أقوله ختامًا للروائي حسن نجمي إلا: اكتب لنا رواية أخرى، ولكن ارأف بنفسك هذه المرة واكتب لنا عن أناس مازالت شوارع المدن المغربيّة تنبض بهم.

الهوامش والإحالات

نص الورقة التي قدمت لتكريم حسن نجمي في مبنى دار الكتب الوطنية بالرباط يوم 14 / 10 / 2011.

*) علمت أن للنجيمي رواية أولى، صدرت قبل سنوات وعنوانها «الحجاب».

**) الرواية في 330 صفحة – منشورات المركز الثقافي العربي (بيروت – الدار البيضاء) 2011.

المحاجة وتحليل الخطاب، قراءة في :
«الحجاج في القرآن من خلال أهم مظاهره الأسلوبية»
للدكتور عبد الله صولة

صابر الحباشة / باحث، تونس

تصدير:

يقول العلامة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: **«إن الغرض الأكبر للقرآن هو إصلاح الأمة بأسرها، فإصلاح كفارها بدعوتهم إلى الأيمان (...) وإصلاح المؤمنين بتقويم أخلاقهم وتثبيتهم على هداهم وإرشادهم إلى طرق النجاح وتزكية نفوسهم، ولذلك كانت أغراضه مرتبطة بأحوال المجتمع في مدة الدعوة»** (*).

مقدمة :

يجد الباحث عسرا عندما يقدم كتابا عزيزا لاستاذ عزيز عن الكتاب العزيز !

يجد نفسه محظوظا أن درس البيان على أستاذ ريان ببلاغة القرآن !

يجد نفسه مغبوطا على أن تشبع بالروائع من التراث الرائع وعلم الغرب النافع !

ولكن، قصد إشراك القراء في بعض من هذه التجليات، نود أن نضع خطة تقديم هذا السفر المهم، على النحو التالي :

1 ـ تعريف موجز بالكتاب وبصاحبه

2 ـ عرض أهم مقولاته وأمهات أفكاره

3 ـ تعليق على منهجه وخلاصاته واستنتاجاته

ولا يغني هذا التقديم بأي حال من الأحوال عن مراجعة الكتاب وقراءته، خصوصا وأنه يهتم بالبلاغة القرآنية فيبين الإعجاز (مجددا) دون أن يقع في ما قد يقع فيه بعض المتحمسين من لهج بأقوال تجافي الصواب وتشتط بعيدا عن التأويل المسوّغ.

1 ـ الكتاب ومؤلفه

أ ـ الكتاب :

«الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية» كتاب هو في الأصل رسالة دكتوراه

دولة، نوقشت في كلية الآداب منوبة / تونس، سنة 1997 ونال صاحبها رتبة الدكتوراه بملاحظة الشرف الأولى، وأشرف على الرسالة د. حمادي صمود وناقشتها لجنة متكونة من أساتذة بارزين في الجامعة التونسية (د. عبد القادر المهيري ودعبد السلام المسدي (رئيسا) ود. محمد صلاح الدين الشريف ود. عزالدين المجدوب والاستاذ المشرف).

وقد طبع الكتاب في طبعة أولى في كلية الآداب منوبة / تونس، سنة 2002، في جزءين، ثم أعيد طبعه طبعة ثانية، في بيروت سنة 2006 في طبعة مشتركة بين دار الفارابي، بيروت ومكتبة المعرفة، تونس وكلية الآداب منوبة، تونس، في مجلد واحد، يبلغ عدد صفحاته 647 صفحة.

ب ـ المؤلف :

والأستاذ عبد الله صولة، من الباحثين الدؤوبين في اللسانيات وعلوم الدلالة والأسلوبية والنقد والأدب، في الجامعة التونسية.

يعرفه زملاؤه وطلبته بحذقه وحصافة رأيه وإخلاصه في التعاون واتصافه بالنزاهة العلمية واللين في غير ضعف . . .

وهو زاهد في النشر أيما زهد، ورث هذه الخصلة عن جيل من الأساتذة في الجامعة التونسية كانوا يرون النشر أمرا جللا، وليس كل ما يقال يكتب ولا كل ما يكتب ينشر ... ولعلهم بذلك يواصلون سنة قديمة راجت عند علماء افريقية (تونس بعد الفتح، حسب التسمية الاسلامية) حيث سئل بعض العلماء: لم لا تصنفون الكتب في العلوم التي تحذقونها ؟ فأجاب لقد انشغلنا بتصحيح ما يفد علينا من أخطاء أهل المشرق !

ومهما يكن من أمر ، فإن ما نشره عبد الله صولة لا يعدو أن يكون :

ـ الفكر الإصلاحي في عصر النهضة (كتيب، بالاشتراك مع محمد القاضي)

ـ السيرة الذاتية (ترجمة لكتاب جورج ماي، بالاشتراك مع محمد القاضي)

ـ بعض الفصول حول الأسلوبية الذاتية أو النشوئية (في مجلة فصول القاهرية، عدد خاص بالأسلوبية، 1984) وحول الحجاج : أطره ومنطلقاته وتقنياته عند برلمان (ضمن كتاب " أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، من أرسطو ألى اليوم، إشراف حمادي صمود، 1998) وحول العدول في الدراسات الأسلوبية المعاصرة (مجلة دراسات لسانية سيميائية أدبية، 1987) وحول «الأيام لطه حسين نصا حجاجيا» (ضمن كتاب جماعي).

ويضطلع الاستاذ صولة بالاشراف على رسائل ماجستير ودكتوراه كثيرة، وقد نالني شرف مشاركته مقررا في مناقشة رسالتي في شهادة الدراسات المعمقة يوم 18 يناير 2003 . . .

وقد عمل، إلى ذلك، عضوا في بعض لجان الانتداب للتعليم العالي والترقيات الجامعية ويهتم حاليا بالدراسات العرفانية والدلالية المعاصرة.

2 ـ أهم مقولات الكتاب وأطروحاته :

أ ـ المهاد النظري

ينطلق صولة من نظريات الحجاج الحديثة ليتخذها خلفية نظرية ينظر من خلالها ألى مبحث الحجاج في القرآن، وقد اعتبر في المدخل الذي وضعه للأطروحة أن الحجاج ضربان :

" ضرب أنت فيه لا تبرح حدود المنطق فهو ضيّق المجال ومرادف للبرهنة والاستدلال، إذ هو يعنى بتتبع الجانب الاستدلالي في المحاجة. وضرب هو واسع المجال لانعقاد الأمر فيه على دراسة

مجمل التقنيات البيانية الباعثة على إذعان السامع أو القارئ" (ص 8، ملاحظة : نعتمد في الاحالة على صفحات الكتاب على الطبعة الثانية الصادرة سنة 2006).

ويعمد الباحث إلى تعريف الحجاج لغة واصطلاحا ويعود إلى المفسرين والأصوليين والمعاجميين وإلى الباحثين الغربيين أيضا، مبرزا أن الحجاج يعتبر قاسما مشتركا بين الجدل والخطابة. كما اهتم بالحجاج حيث هو «حوار» وبوصفه مبحثا لغويا قائما بذاته. وقدم صولة جدولا (ص31) ترجمه عن بعض الباحثين الغربيين (بواسينو Alain Boissinot) يقارن فيه بين الاستدلال البرهاني والحجاج والحمل على الإقناع.

والملاحظ أن صولة يقدم أربعة مفاهيم للحجاج عند طوائف أربع (أربع : نعت لطوائف، لذلك وردت مذكرة) من الباحثين الغربيين (1- تولمين، 2- برلمان وتيتيكاه، 3- انسكمبر وديكرو، 4- ماير)، ثم يعلق عليها قائلا : «مفاهيم الحجاج الأربعة هذه ، على أهميتها بالنسبة إلى بحثنا، فيها ما من شأنه أن يثير مشاكل منهجية في مجال الدراسات الحجاجية عامة، وفي دراسة القرآن دراسة حجاجية خاصة»(ص 39 - 40).

ومن بين المشاكل التي قصد إليها الباحث بهذه الإشارة، ما بين مفاهيم الحجاج تلك من اختلافات جذرية، بين مضيق له وموسع، فرأى صولة أن يتخذ موقفا وسطا، يقول : «فالرأي عندنا أنه ما كل حجاج بفصل أو وصل.

كما أنه ما كل قول بحجاج، وليست اللغة بكل وحداتها المعجمية ذات طاقة حجاجية في ذاتها. وفق هذا فإن لطبيعة النص دورا أساسيا في إكساب لغته بعدا حجاجيا أو عدم إكسابها إياه» (ص 40).

ب - القرآن خطاب :

يرى صولة أن القرآن خطاب، «وكونه خطابا يقتضي أنه إقناع وتأثير» (ص41). وهو إلى ذلك «مسرح عليه تتحاور الذوات وتتجادل ويحاجّ بعضها بعضا» (ص42) ويرمي الباحث لا إلى بيان «حجاجية» القرآن من خلال التفاسير، بل إلى «توظيف فهم المفسرين (...) لبعض معاني القرآن (...) إن هؤلاء المفسرين يراعون كثيرا قواعد اللغة والإعراب والبلاغة التي من شأنها أن تكشف عن المعاني القرآنية بطريقة «موضوعية». وهم إلى ذلك يأخذون في الاعتبار كثيرا مقامات القول القرآني يفسرونه بها ويتأولونه في ضوئها» (ص48).

ج - الخصائص الأسلوبية :

المقصود بالخصائص الأسلوبية هي «ظواهره اللغوية وقد تحولت بحكم ترددها وتكرارها وعودتها فيه إلى أسلوب في القول يميزه» (ص48). وللقرآن خصائص أسلوبية في مستوى المعجم والتركيب والصورة، ويرى الباحث «أن أسلوب القرآن ذو بعد حجاجي وأن الحجاج فيه ناشئ عن طريقة له في القول مخصوصة فضلا عن نشوئه من مضامين هذا القول «ويضيف أن » الحجاج في القرآن لا يمكن أن يكون إلا حجاجا خاصا به دون غيره من سائر الخطابات» (ص53).

د - أهداف الأطروحة :

اعتنى عبد الله صولة في أطروحته بمحاولة تحقيق ثلاثة أهداف :

أولها : الكشف عن حجاجية الكلام القرآني، في مستوياته الثلاثة :

1 - مستوى المعجم، أي مستوى المفرد من القول

2 ـ مستوى التركيب أو المركب منه

3 ـ مستوى الصورة، وهي تمثل جانب المجاز فيه فهو يريد البرهنة على الحجاج في القرآن إفرادا وتركيبا، حقيقة ومجازا.

وأخضع هذه الظواهر المعجمية والتركيبية إلى مبدإ «العدول» :

ـ كميا : بالزيادة والنقصان

ـ نوعيا : على الصعيدين الجدلي والنسقي

أما الصورة فقد درسها «من جهة المادة التي تتشكل منها، ومن جهة الطريقة الأسلوبية المتوخاة في صوغها» (ص 55)

ثانيها : هدم الثنائية الضدية التي قامت عليها البلاغة في الغرب (بلاغة الحجاج/ بلاغة الأسلوب)

ثالثها : الإسهام في الكشف عن جانب من جوانب قدرة القرآن على التأثير في متلقيه، تأثيرا حجاجيا ومن ثم عقليا، بالإضافة إلى ما له من قدرة على التأثير العاطفي في قلوب أولئك المتلقين.

هـ ـ النحو والتداولية :

يقول صولة «إن نظرية النظم في القديم تلح بلغة نظريات تحليل الخطاب المعاصرة على ما يحصل في أو في النص من ظاهرة الانسجام (cohérence) ذات الأصول النحوية دون شك، أكثر بكثير من إلحاحها على ظاهرة الإفادة (pertinence) فيه، التي هي ذات منطلقات وأصول تداولية » (ص59)

ويقرر، قائلا : «إننا بدراسة اللغة القرآنية حجاجيا نكون من ناحية أولى في صميم تداوليه الخطاب أي (. . .) في مجال بلاغة التأثير التي وقفوها (أي العرب) على دراسة الشعر (. . .) ونكون من ناحية ثانية خارج مجال «بلاغة النظم» التي جعلوها لدرس القرآن» (ص59)

3 ـ تعليق على منهج الكتاب واستنتاجاته وخلاصاته:

يلاحظ أن هذه الأطروحة عمل قد بذل فيه صاحبه جهدا لا ينكر في التماس الدقة الموضوعية والمنهجية الأكاديمية، حتى أن بعض مناقشيه ـ عند عرض الرسالة على لجنة المناقشة ـ قد لاحظ سمة المدرسية في هذه الأطروحة، وهي لعمري خصلة بدأنا نفقدها في كثير من الرسائل الجامعية . . .

وتبدو شخصية الأستاذ صولة واضحة شفافة عبر العمل، من حيث الوضوح الشفاف والمنهج العقلاني الديكارتي، وهو ما يجعلك لا تقف على مواضع نابية أو قلقة لا في مستوى المضمون ولا في مستوى التعبير.

غير أن بعض الملاحظات المنهجية التي لا يخلو منها عمل بشري، قد لفتت انتباه بعض أعضاء لجنة المناقشة، ومنها:

1 ـ ترجمة بعض المصطلحات

أ ـ المفهوم، يجعله الباحث مقابلا لكل من (concept) و (notion) و (entendu-sous)، وهذا تحميل للفظة نفسها (مفهوم) أكثر من دلالة اصطلاحية، ضمن العمل نفسه، وكان يحسن بالباحث أن يتجنب هذا الاشتراك، عبر توليد مصطلح بديل.

ب ـ التوجيه، يجعله صولة، كما لاحظ هو نفسه، (ص 261، في الهامش) ترجمة لمصطلحين (modalisation) و (modalité) فضلا عن كونه قد جعله من قبل مقابلا لمصطلح (orientation).

طبعا لا يعني ذلك أن الباحث يغفل عن هذه

الأمور، ولكن لعله يقف ضمنيا موقف هشام جعيط الذي صرح بأن اللغة العربية المعاصرة فقيرة في مستوى المصطلحات والألفاظ الفنية، وهذا أمر لا يستغرب، إذ ركن أهل الضاد إلى استهلاك العلوم، وعلوم اللغة من العلوم التي شهدت في القرن العشرين قفزات عملاقة، فلا غرابة أن نشهد بعض الحرج الاصطلاحي ينتاب الباحثين، لفقر العربية المعاصرة في التعبير عن الجهاز الاصطلاحي الحديث، على الرغم من المحاولات المثابرة لسد الفجوة، في اللسانيات نذكر محاولات (الطيب البكوش، عبد السلام المسدي، عبد القادر فاسي الفهري ـ محمد كمال بشر، بسام بركة، . . .).

2 ـ لا تفوتنا الإشارة إلى طرافة تناول الأطروحة وعمقها وغزارة أمثلتها وتطبيقاتها، فضلا عن ثراء الجانب النظري وامتلاك الباحث ناصية القول وغزره في اللسانين العربي والفرنسي (فضلا عن قراءاته المتعمقة كذلك باللسان الانجليزي). . .

3 ـ من الاستنتاجات الطريفة التي توصل إليها صولة أن « العدول في الكلام القرآني ليس لغاية أن يكون هذا الكلام جميلا وإنما لغاية أن يكون كلاما حجاجيا مقنعا بوجه من الوجوه. إن الكلام في القرآن عدول حجاجي أو من أجل الحجاج، وحجاج يتوسل العدول » (ص 604).

4 ـ كما توصل الباحث إلى نتيجة مفادها « أنه بالإمكان طمس الهوة الفاصلة فصلا صارما في البلاغة الغربية بين بلاغة الأسلوب من ناحية وبلاغة الحجاج من ناحية أخرى» (ص 605)

نقد نظرية النظم للجرجاني:

5 ـ ولعل نقد صولة لنظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني(ت 471 هـ)، هي من الطرافة بمكان، إذ بين الباحث أن الجرجاني سجن نفسه « داخل دائرة البحث عن أسرار الجمال والحسن والمزية في معاني النظم القرآني بصرف النظر عن القيم الأخلاقية التي تحملها وبغض الطرف عن الأبعاد الحجاجية التي من أجلها استجلبت تلك المعاني » (ص 610) فالأحرى، حسب صولة، أن يكون الاهتمام بالجمال في دراسة النصوص الأدبية لا في دراسة النصوص الدينية. وبيّن أن هذه المسألة خلها أصول كلامية، ناقلا قول الجاحظ (ت 255 هـ) : «من أحكم الحكم إرسال كل نبيّ بما يفحم أعجب الأمور عندهم (أي عند قومه) ويبطل أقوى الأشياء في ظنهم (. . .) فلما كانت أعجب الأمور عند قوم فرعون السحر ولم يكن أصحابه قط في زمان أشد استحكاما فيه منهم في زمانه بعث الله موسى عليه السلام على إبطاله وتهوينه (. . .) وكذلك زمن عيسى عليه السلام كان الأغلب على أهله. وعلى خاصة علمائه الطب، وكانت عوامهم تعظم ذلك على خواصهم، فأرسله الله عز وجل بإحياء الموتى، إذ كانت غايتهم علاج المرضى (. . .) وكذلك دهر محمد صلى الله عليه وسلم. كان أغلب الأمور عليهم وأحسنها عندهم وأجلها في صدورهم حسن البيان ونظم ضروب الكلام مع علمهم له وانفرادهم به.

فحين استحكمت لفهمهم شاعت البلاغة فيهم وكثر شعراؤهم وفاق الناس خطباؤهم، بعثه الله عز وجل فتحداهم بما كانو لا يشكون أنهم يقدرون على أكثر منه (**).

خاتمة :

هذا الكتاب «الحجاج في القرآن، من خلال أهم خصائصه الأسلوبية» مفيد من وجوه، فهو يقدم رؤية طريفة لنظرية النظم ويحاول أن يدرس النص القرآني دراسة تخلو من الأبعاد الاسقاطية ـ وإن عن حسن نية ـ قصد بلوغ مرتبة علمية في تحليل بعض جوانب الأبعاد الحجاجية في هذا الكتاب المنزل،

دون الوقوع في تكرار أقوال القدماء أو تطبيق مقولات الغربيين بشكل أعمى، بل حاول الباحث أن يلتزم بمنهج عقلاني يدرس الخطاب القرآني في ضوء مباحث الحجاج، للوصول إلى إبراز أهم الخصائص الأسلوبية التي يتميز بها، دون اشتراط أن يكون ذلك ممرا قسريا للرضوخ إلى قول ايديولوجي في شأن القرآن، نحو ما تفعل كثير من الدراسات غير المتحلية بالانضباط المنهجي.

الهوامش والإحالات

*) تفسير التحرير والتنوير، ج 1، ص 81 (أورده عبد الله صولة، الحجاج في القرآن، من خلال أهم مظاهره الأسلوبية، ص 44)

**) «الجاحظ، حجج النبوة، ضمن رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1979، ج 3، ص 278 ـ 280).



أبــرز محطّـــات تطـــوّر علم الاجتماع بعد دوركايم

مجدي الشنوفي/ باحث، تونس

تمهيـــــد :

يعتبر إيميل دوركايم رائد المدرسة الفرنسية في علم الاجتماع من الآباء المؤسسين للسوسيولوجيا العلمية والإمبريقية، التي تعتمد التجربة والمقارنة وتستند إلى الإحصائيات والبيانات الميدانية وتعود باستمرار إلى الواقع المعاش عن طريق تقنيات البحث والاستقصاء. وقد أنجز دوركايم أعمالا عظيمة ترسّخت بها السوسيولوجيا منهجا وموضوعا ولعل أبرزها كتابه المشهور قواعد المنهج في علم الاجتماع. وكذلك دراساته الميدانية كالانتحار والأشكال الأوّلية للحياة الدينية كما يعتبر كتابه في تقسيم العمل الاجتماعي، من أهم الدراسات العلمية التي أنجزها وباتت ذخرا ونموذجا قيّما في حقل علم الاجتماع. كما نشر له بعد وفاته بعض أعماله التي جمعها تلامذته من خلال محاضراته ومقالاته بحوليّة العام السوسيولوجي، مثل التربية وعلم الاجتماع دروس في علم الاجتماع، الفلسفة وعلم الاجتماع وغير ذلك من الأعمال القيّمة.

لقد كانت أعمال إميل دوركايم الاجتماعية ينبوعا غزيرا استلهم منها عديد العلماء مصادر إبداعهم، كما تولّدت عن سوسيولوجيته وأخذت عنها وانطلقت منها عديد فروع علم الاجتماع مثل علم الاجتماع الديني، الذي نلمس جذوره وأسسه في كتابه الأشكال الأوّلية للحياة الدينية وعلم اجتماع التربية من خلال كتابه التربية وعلم الاجتماع، وعلم إجتماع الأسرة في كتابه الانتحار وكذلك بعض الكتابات الأخرى. ونجده كذلك قد تطرّق إلى علم الاجتماع السياسي في كتابه دروس في علم الإجتماع، ويمكن تتبع جذور علم الاجتماع الصناعي وعلم اجتماع التنظيم في كتابه في تقسيم العمل الاجتماعي وكذلك علم اجتماع الإجرام وعلم الاجتماع القانوني في نفس الكتاب. لذلك كله يعتبر بحق علامة بارزة في تاريخ علم الاجتماع، ذلك أن الرجل سخّر حياته كلها لخدمة علم الاجتماع وإرساء قواعده بأعماله ومؤلفاته وبحوثه العلمية الميدانية والامبيريقية المتميّزة. وإذا ما وضعنا أعمال دوركايم في الميزان، فإنّنا نجد أن الرجل أفاد وأنجز الكثير، رغم النقد الذي وجهه له أساسا «ماكس ڤيبر» عالم الاجتماع الألماني حول خصوصية علوم الإنسان أو الثقافة.

- فما هي أبرز التوجّهات التي نقدت دوركايم؟ وما هي أهم ملامح هذه التطوّرات؟ وما هي الفروق والقواسم المشتركة بينها وبين دوركايم من ماكس فيبر إلى بيار بورديو وغيرهم؟

• نقد فيبر وغيره لدوركايم :

أ ـ ارتباط الفهم بالتفسير :

يقول مونيك هرشهورن Monique Hershorn مبرزا الفرق بين إيميل دوركايم وماكس ڤيبر ما يلي: «ينتمي دوركايم إلى الاتجاه المنهجي الوضعي، لذلك وجب عليه أن يبيّن بعد كونت بأنّ السوسيولوجيا تختلف عن البيولوجيا وعلم النفس، إنّها ذات موضوع خصوصي ومميّز، حيث يمثّل الاجتماعي نظاما للوقائع. وهذه الخصوصية تتسم بالخارجيّة والإلزام فيعود إرجاع الاجتماعي لعلاماته، يرى دوركايم الشروط الممكنة للمعالجة العلمية، التي يجب أن تكون بنفس نموذج علوم الطبيعة. فالوقائع الاجتماعية، هي وقائع طبيعية لها خاصيات يمكن معاينتها ميدانيا وصياغتها في قوانين. . . ولكن بالنسبة لماكس ڤيبر، فإنّ طرحه يبرز في عناصر مختلفة فهو يميّز بين علوم الثقافة وعلوم الطبيعة الأمر الذي تجهله المدرسة الدوركايمية».

يتّضح من خلال ما سبق الفروق الابستمولوجية والمنهجية بين فيبر ودوركايم رغم بعض القواسم المشتركة. لذلك فإنّ العلاقات الاجتماعية والظواهر الإنسانية والثقافية، ليست جامدة بلا روح ومعنى ووعي ومقاصد تختلف باختلاف الأفراد والثقافات والمجتمعات، فالإنسان ذات واعية ومفكّرة والفعل الاجتماعي الإنساني الصادر عن الفاعلين له «معنى مقصود ذاتيا»، ودوافع ورغبات وأهداف تختلف من فرد إلى آخر ومن فاعل إلى آخر، كما تختلف الرهانات والاستراتيجيات من شخص إلى آخر ومن جماعة إلى أخرى. وهذه الخصائص تختلف عن خصائص العلوم الفيزيائية والكيميائية التي تختص بالثبات والموضوعية البحتة والحتمية العلمية الدقيقة بشكل أكثر صرامة. بسبب طبيعة موضوع البحث الخالي من حريّة الفعل والروح والمعنى المميّز لعلوم الإنسان أو الظاهرة الاجتماعية. لذلك ففي مجال علوم الطبيعة، يمكن صياغة القوانين العلمية الأكثر عمومية بسهولة ومعاينة القاعدة القائلة بأنّ نفس المعطيات في نفس الظروف تؤدّي إلى نفس النتائج غالبا إذا أخذنا بعين الاعتبار الطابع النسبي للعلوم.

إنّ انشغال دوركايم وشغفه بتأسيس علم الاجتماع وتحديد منهجه وموضوعه وتمييزه عن علم النفس والفلسفة والاقتصاد، جعله يغفل عنصر المعنى المستهدف ذاتيا ويقتصر جهده في البحث على الأسباب الموضوعية للظواهر الاجتماعية والتركيز على التفسير السببي. مهملا بذلك عنصر الفهم، لذلك فإنّ ما قام به هو خطوة واحدة لم تلها الثانية، أو هو قام بنصف العمل أي التركيز على التفسير السببي وإهمال مقاصد الفاعلين وعنصر الفهم. لذلك فإنّ ما قاربه وأنجزه دوركايم لا يستهان به وهو على قدر كبير من الأهمية، لأنّ العلم صيرورة متواصلة تبنى لبناته شيئا فشيئا وليس دفعة واحدة. وكل عالم يواصل ما بدأه الآخر عبر عمليّة نقد وتجاوز مستمرة طبعا بعد الإحاطة والاستيعاب لآخر ما توصلت إليه البحوث العلميّة في الاختصاص المعني بالأمر. وهذا ما حدث في مجال علم الاجتماع من دوركايم ومن قبله إلى ماكس ڤيبر ومن بعده والمسيرة لا تتوقف، والفهم عند فيبر كما ذكر جوليان فروند لا علاقة له بالعوامل النفسية أو الجسدية وهو «ليس بنظر فيبر سوى وسيلة مساعدة تيسّر حل رموز المعنى، لكنّه يحتاج إلى الإثبات بواسطة الإسناد السببي أو الملاحظة الإحصائيّة. وهذا هو الشرط الوحيد الذي مكّن السوسيولوجيا الفهميّة من سنّ قواعد عامّة».

لقد زاوج فيبر بين الفهم والتفسير وقرن بينهما، فهما لديه متلازمان، وهو بذلك نقد دوركايم وأكمل ما لم ينتبه إليه. وفي هذا السياق يقول «جورج دافي – George Davy » إنّ التفسير والفهم لا يتناقضان ولا يفترقان، إنهما أخوان وبالضرورة فإنهما أخوان حميمان هذا يعني أن فيبر يولي أهمية للنشاط والفعل الإنساني ولا يفصله عن البنية الاجتماعية، بل هما يتداخلان، حيث لا يمكن الفصل بين السلوك الهادف ذي المعنى المستهدف ذاتيا وبين إطاره وبيئته. ومن هنا فإنّ إضافة ماكس فيبر تكمن في محاولة فهم هذا النشاط المعبر

الحامل لمعنى ،وهو ما عبّر عنه جوليان فروند مشيرا إلى ميزة ڤيبر وإضافته وتجاوزه لدوركايم قائلا: «جدّة ڤيبر تكمن في كونه لم يفصل البنى والمؤسسات الاجتماعية عن نشاط الإنسان المتعدّد الأشكال، هذا الإنسان الذي هو بآن معا صانع هذا النشاط ومالك معانيه. لذلك نجد في وسط سوسيولوجيته مفهوم النشاط الاجتماعي، لا لكي نقوّم أو نقدّر البنى بحيث قد تكون جيّدة أو سيئة، ملائمة أو غير ملائمة، إنما لكي نفهم بأكبر موضوعية ممكنة كيف يقوم الناس أو يقدرون مختلف العلاقات الاجتماعية وكيف يستخدمونها ويخلقونها ويقوضونها. إنه يحاول إذن أن يفهم واقعيا الإنسان العائش في وسط المجتمع».

إنّ ڤيبر لا يُلغي التفسير السّببي الطبيعي ولا يعوضه، وهو إذ يؤكّد على علاقة السبب بالنتيجة يولي أهميّة لإدراك المعاني والأهداف، ذلك و«بخلاف التفسير الطبيعي الصرف، فإنّ هدف الفهم الخاص هو دوما إدراك معنى نشاط ما أو علاقة معينة... فالتاريخ والسوسيولوجيا تعتني بالمعنى المقصود ذاتيا من قبل الأشخاص أو مجموعة أشخاص معينة في أثناء نشاط حقيقي واقعي... إنّ السوسيولوجيا، بما هي علم تجريبي لا تعرف فهما آخر غير فهم المعنى المقصود ذاتيا من قبل الفاعلين أثناء نشاط واقعي».

إنّ هذا الفهم المميّز لسوسيولوجية ڤيبر، لا يستغني عن التفسير وإنما هو يتوازى معه ولا يعارضه أو ينفيه بل يمتزجان ويتضافران لإبراز الواقع الموضوعي من خلال مؤشّرات إحصائيّة منتظمة ذات معنى واضح وهادف. يوضّح ڤيبر ذلك قائلا: «... وحدها الانتظامات الإحصائيّة التي ترجع إلى معنى محدّد ومفهوم للنشاط الاجتماعي يُشكّل نماذج تفهّمية، بمعنى آخر قواعد سوسيولوجية». إذن هناك عند ڤيبر محوران أحدهما يهتمّ بالبنية والآخر بالفرد أو بمعنى آخر حريّة تصرّف الفرد في إطار البنية الاجتماعية. «ذلك أنّ انتظام علم الاجتماع الواسع ينجم عن العقلانية التي تفرضها البنية المؤسساتية على الأحزاب وكذلك عن خيارات الأفراد في مواجهة عرض الأحزاب. لماذا يكون لأبناء وبنات العمال في جميع الأنظمة المدرسية حظوظ أقل بكثير من حظوظ أبناء وبنات الأطر العليا، في الوصول إلى المستويات المدرسية الأعلى؟ لأنّ العائلات المحرومة تقدم للأولاد بيئة ثقافية أقل ملاءمة وكذلك بخاصة لأنها أكثر حذرا في خياراتها وتنفر زيادة من دفع ولدٍ يكون نجاحه المدرسي هزيلا. وبما أنّ كل سياق مدرسي ينجم عن التوجهات الجارية عند كل واحد من نقاط التشعب التي يعرضها النظام المدرسي، فإن هذا الفرق في عقلانية الخيارات يستتبع آثارا مضاعفة بشكل أكثر دقة، تفسر اتساع الفوارق بين الطبقات في المستوى المدرسي الأعلى: أن هذا الأثر لعلم الاجتماع الواسع لا يكون مفهوما إلا إذا أرجعناه إلى الأفعال التي يقوم بها الأفراد وإلى عقلانية هذه الأفعال بفعل الموارد وتمثّل الأفراد من جهة، ومجالات الفعل التي أنشأتها البنى المؤسساتية من جهة أخرى».

هكذا يربط فيبر بين الفهم والتفسير ولا يفصل بينهما بل يجعل الأوّل مساعدا للثاني ومكملا له فهو لا يركز على المؤسسات والبنى ويغفل أدوار الفاعلين كما فعل دوركايم، وإنما يتعدّى ذلك ليجعل من علوم الإنسان عموما وعلم الاجتماع خصوصا يتجاوز علوم الطبيعة ويختلف عنها. فهي علوم ثقافية، بتعبير فيبر وتختص بكونها ذات معنى وحريّة اختيار وفعل يتغيّر بتغيّر مقاصد الفاعلين ،ومن هنا «فليس الفهم بنظر فيبر سوى وسيلة مساعدة تيسّر حل رموز المعنى، لكنه يحتاج إلى الإثبات بواسطة الإسناد السببي أو الملاحظة الإحصائية وهذا هو الشرط الوحيد الذي يمكّن السوسيولوجيا الفهميّة من سن قواعد عامّة وهو يرى أن كل علاقة ممكنة الإدراك بواسطة الفهم يجب أن تكون في الوقت نفسه ممكنة التفسير سببيا». لذلك يؤكّد ماكس فيبر على الدافع الذي يحرّك الأفراد، ومقاصد الفعل الاجتماعي أو الفاعلين التي تحدّد السلوك وترسم الأهداف والوسائل المؤدية لذلك. وعلم الاجتماع عنده «لا يمكن أن ينجم إلا من أفعال أحد الأفراد أو بضعة أفراد أو العديد من الإفراد

المنفصلين. . . وبالتالي فإنّ تفسير ظاهرة اجتماعية، يعني في جميع الحالات إعادتها إلى الأفعال الفرديّة الأوّليّة التي تؤلّفها». ولكي ينجح فيبر في بناء السوسيولوجيا الفهميّة التي تعتمد الفرد ونشاطه كأساس تحليلاته وأعماله، فإنه يؤسس مفهوم النموذج المثالي كأداة تحليل تعينه على رصد أنشطة الفاعلين الاجتماعيين.

ب ـ النموذج المثالي كأداة منهجيّة :

النموذج المثالي هو «بناء فرضي لمجموعة من العلاقات الاجتماعية (نسق الفعل الاجتماعي، والتشكيل الاجتماعي) بحيث يمكن بواسطته تفسير هذه العلاقات سببيا وتفهّميا. وهو ليس وصفا لتلك العوامل أو القوانين التي تعتقد أنها توجد بشكل «متوسط» على الرغم من أن هذه العوامل أو القوانين يمكن التوصل إليها بالاستعانة بالنموذج. . . وهو أداة تصورية ومنطقية يمكن الاستعانة بها في دراسة حالات واقعية تقارن بالخصائص التي يتضمنها النموذج وهو لا يقدّم وصفا شاملا للظواهر الواقعية وبذلك فهو انتقائي. . . فرضي يتكون من وحدات يحدّدها الباحث كأساس تنهض عليه عملية المقارنة».

إنّه أداة نظرية - الهدف منها إبراز الروابط والعلاقات بين الظواهر الاجتماعية وهو إذ يبتعد عن الواقع إلا لكي يسهل استيعابه والسيطرة عليه. و«أيا كان النموذج المثالي سواء كان ذلك الخاص بالنشاط التقليدي أم بالنشاط العاطفي أم بالنشاط العقلاني قيميا أو غائيا، فهو ليس سوى صورة طوباوية معدة نظريا لتسهيل البحث. وعليه، تظلّ صحته مشكوكا فيها أبدا، ولا تقاس فائدته إلا بعطائه في البحث».

إنّ الطبيعة لا تفكّر، وليس لها حريّة الاختيار، لذلك فإن الحتمية فيها أكثر صرامة وثبات من علوم الثقافة والإنسان، وبدون فهم أهداف ومقاصد الفاعلين لا يمكن الوصول إلى الموضوعية العلمية وتفسير علمي دقيق وعميق للظواهر الاجتماعية والنشاط الاجتماعي الذي يختلف باختلاف المواقع الاجتماعية للأفراد واختلاف تنشئتهم وبيئتهم وثقافاتهم.

إنّ لكل نشاط تقنية خاصة وأدوات وإستراتيجيات تختلف من فرد إلى آخر، ويمكن أن «تطرح هنا المسألة التقنية حالما تكون هناك حيرة بشأن الوسائل الأكثر عقلانية وملاءمة، الواجب استخدامها لبلوغ غاية معيّنة».

ذلك أنّ اختلاف الأفراد وتنوّعهم حسب انتمائهم الثقافي الاجتماعي، جعل فيبر يعتبر الخليّة الأولى والأساسية في مقاربته التفهميّة التاريخيّة هو الفرد ومجموعة الأفراد في إطار البيئة الثقافية والمعاني الناتجة عنها، لذلك فهو يدعو إلى «التوظيف العلمي للمعاني الثقافية العامّة للبنية الاقتصادية - الاجتماعية للحياة الجماعية الإنسانية وأشكالها التاريخية للتنظيم».

هذا يعني أنّه يعود باستمرار إلى التاريخ ويتتبع الخصائص الثقافية المؤثرة على حركة الفعل الاجتماعي ليبني بواسطة الفهم السببي نماذج مثالية تفسّر المعطى الاجتماعي وتوضحه علميا وموضوعيا، وهو يتتبّع جذور الظاهرة الاجتماعية وخصائصها عن طريق النماذج المثالية تاريخيا في الماضي وواقعيا في الحاضر، فكأنّ هناك تعاضدا وتكاملا بين علم الاجتماع والتاريخ.

شرح هذه الفكرة عالم الاجتماع ريمون آرون حين أشار إلى «أنّ التكامل بين التاريخ والسوسيولجيا يظهر بوضوح من خلال مفهوم النموذج المثالي والذي هو بشكل ما مركز أطروحة ماكس فيبر، فهذا المفهوم يتموضع في نقطة تقاطع أفكار ماكس فيبر. ذلك أنّ النموذج المثالي مترابط وملتصق بمصطلح التفهّم، بما أنّ كل نموذج مثالي عبارة عن تنظيم من العلاقات الواضحة المنتمية سواء إلى المجموعة تاريخية أو سلسلة من الأحداث. ومن ناحية أخرى فالنموذج المثالي مترابط مع خاصيات المجتمع والعلم الحديث، لمعرفة مسار العقلنة وفي الختام النموذج المثالي يقترن كذلك بالمفهوم التحليلي الجزئي للسببيّة».

إنّ عودة ڤيبر إلى التاريخ، وتتبّع جذور الظاهرة

الاجتماعية في جميع أبعادها الثقافية والاجتماعية، يجعله يتجاوز النظرة الأحادية التي طبعت سوسيولجيا دوركايم وكذلك سوسيولوجيا كارل ماركس في تفسيره لظاهرة الرأسمالية اعتمادا على نظريته المادية التاريخية التي تركّز على الجانب المادي والاقتصادي ودور الطبقة المالكة لرأسمال في صيرورة التغيير الاجتماعي، وينقد ڤيبر هذا الطرح الماركسي مستعملا نظريته الشهيرة التفهمية التاريخية ليفسّر النشاط الاجتماعي في شموليته وبإعطاء البعد الثقافي الاجتماعي مكانة بارزة في سيرورة الفعل الاجتماعي تاريخيا وواقعيا.

وكذلك فعل عندما رجع إلى الجذور التاريخية للرأسمالية فوجد أنّها تتوافق مع الأخلاق البروتستانتية وتحديدا الطائفة الكلفينية، فهذه القيم الأخلاقية تحثّ على العمل والكسب والمثابرة والصبر والثقة والتقشّف والتنظيم. يقول ڤيبر: «إنّ ربّ الكالفينية لا يترك أعمالا صالحة معزولة، بل حياة ملؤها العمل الصالح مندرجا في نظام معيّن».

وهكذا يبني ڤيبر النموذج المثالي البروتستانتية من خلال القيم والمعاني الدينية التي تدور حول العمل في إطار هدف عقلاني محسوب ونظام دقيق هادف وواضح وليس عملا ظرفيا متقطعا، بل في إطار خطة هادفة ومركزة وسعي دؤوب نحو الفلاح والعمل الصالح والكسب المتواصل. يشير ڤيبر في هذا السياق إلى هذه المعاني في نفس الدراسة حول الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية ليبني النموذج المثالي للرأسمالية ويقارنه بجذوره التاريخيّة من خلال النموذج المثالي للطائفة الكلفينية إلى ما يلي: « إنّ القدرة على تركيز الفكر واعتبار العمل واجبا أخلاقيا هما أمران متلازمان هنا بسهولة ومقترنان بذهنية اقتصادية، تحسن حساب إمكانية الكسب الأكثر ارتفاعا مع قدرة السيطرة على الذات، وصبر من شأنهما رفع نسبة المردود بشكل ملحوظ. إنّها الرتبة الأكثر استعدادا لتقبل هذا التصوّر عن العمل، تتطلّبه الرأسمالية. تضاعف التربية الدينية من فرص تخطّي الحالة الراهنة للرأسمالية، إنّ سؤالا يستحقّ أن يُطرح: كيف أمكن من الأصل قيام الربط بين التكيّف مع الرأسمالية وبين العوامل الدينية».

إنّ هذه الثورة الابستيمولوجية التي صنعها ماكس ڤيبر أحدثت رجّة وزلزالا كبيرا أيقظ أتباع التيار الدوركايمي من غفوتهم، وخلّصهم من غفلتهم، كما أنارت هذه الثورة الابستيمولوجية معالم الطريق لبروز وظهور عديد التيارات والنظريات السوسيولوجية في مراحل متقدّمة ومتلاحقة في الفترة المعاصرة، ولعلّ أبرز ملامح هذه الثورة العلميّة بدت مع السوسيولوجيا الأمريكية والفرنسية من خلال أعمال ميرتون وبارسونز وبيار بورديو وآلان توران. لقد فتح ڤيبر آفاق تطوّر السوسيولوجيا على مصراعيه، وكان من الروّاد الأوائل بعد دوركايم المؤسسين لأسس وقواعد علم الاجتماع. لقد بهرنا ڤيبر بأخلاقه العلميّة، فهو بحق من الأوائل الحاملين لمشعل التطوّر والتقدّم والعقلانيّة. وهو من دعاة التحرّر والتّحديث والتكيّف مع مقتضيات العصر ومتطلّبات التنمية، يقول ڤيبر في هذا الصّدد: « من لا يُكيّف سلوكه مع شروط النجاح الرأسمالي يمضي في طريق الخسارة، أو على الأقل يعجز عن التطوّر».

لذلك يمكن اعتبار أنّ ماكس ڤيبر قد أحدث نقلة نوعية وجوهرية في تاريخ السوسيولوجيا المعاصرة ومحطّة رئيسية في تأسيس علم الاجتماع وقد أثّر بشكل كبير في مسار علم الاجتماع عموما والتيار الدوركايمي خصوصا من خلال أعمال مارسال موس وموريس هالبواش وغيرهم...

ج- تأثيرات التوجّه السببي التفهّمي:

ظهر هذا التوجّه السببي التفهمي بوضوح ليسدّ الثغرات ونواقص المدرسة الدوركايمية، يقول دومنيك شنيبر Dominique Shnapper في هذا الصدد: «إنّ البرهنة السوسيولجية كما بيّنها جيّدا «جون كلود باسرون» Jean Claude Passeron تتأرجح بالضرورة بين القطب التاريخي والقطب التجريبي، بين التفهم التاريخي

واستمارة البحث». إنّ ما تجدر الإشارة إليه هو أنّ هناك محطات كبرى تأسيسية وإنطلاقة نوعية لمسار العلوم، تؤثر في الأعمال السوسيولوجية المستقبلية مثل تأثير دوركايم وماكس ڤيبر في علم الاجتماع الأمريكي، الذي اهتم بالدراسات الإمبيريقية والميدانية وكذلك الاهتمام بالقيم والتصوّرات الجمعية والوظائف الإجتماعية، مثل ما أنجزه روبرت ميرتون حول الوظائف الظاهرة والوظائف الكامنة. وقد قال في ذلك: «إن الوظيفة الظاهرة للاستهلاك الاقتصادي هي الانتفاع، بينما يعتبر تحقيق الهيبة والمكانة الاجتماعية إحدى الوظائف الكامنة لهذا الاستهلاك» ونلمح هذا السلوك في مجتمعاتنا مثلا حول نوعية السيارة، فكلما كانت السيّارة أكثر فخامة ورفاهية دلّت على مكانة صاحبها ورفعته الاجتماعية.

فظاهريا السيارة هي وسيلة نقل ينتفع بها في مجال المواصلات ولكن حسب منطق ميرتون لها وظيفة كامنة حيث تدلّ نوعيتها على المكانة الاجتماعية التي يحتلها مالك السيارة في المجتمع. والأمثلة عديدة حول هذه المسألة .كذلك نجد تأثير ماكس ڤيبر في أعمال تالكوت بارسونز حول دور القيم والثقافة في دعم النسق الاجتماعي ومدى إدراك الفاعل الاجتماعي لهذه القيم وربطه بين الأهداف والوسائل لتحقيق الغايات.

ومن هنا نلمح استفادة تالكوت بارسونز «Parsons» وأخذه عن دوركايم في مرحلة أولى ثم تجاوزه في مرحلة ثانية متأثّرا بڤيبر حين أدخل دور الفاعل الاجتماعي وتفاعله مع المحيط والمواقف الاجتماعية «فالفعل الاجتماعي لا يمكن أن يتم إلا إذا توافرت عدة عناصر هي: الفاعل والموقف بما يحويه من موضوعات فيزيقية واجتماعية والرموز التي من خلالها يتم التواصل داخل الموقف والمعايير التي توجه سلوك الفاعل وتضبطه» كما تعرّضت أعمال دوركايم للنقد من قبل بعض تلامذته مثل أعمال موريس هالبواش الذي أدخل العنصر النفسي في تحليله للظواهر الاجتماعية ومحا الانفصال بين الفرد والمجتمع وأسس نظرية الإنسان الاجتماعي انطلاقا من ذاكرة الظاهرة النفسية الفردية إلى علم النفس الجماعي. كما تمّكن مارسال موس من خلال أعماله الانتروبولوجية من بناء تصوّر يرتكز حول كليّة الظاهرة الأجتماعية وتداخل العوامل الاجتماعية والمتنوّعة في التأثير على السلوك الاجتماعي بما في ذلك العامل البيولوجي والنفسي. ولعلّ من أخطر ما وُجّه لدوركايم كان على يد عالم الاجتماع جورج ڤورفيتش الذي اتّهمه بالمثاليّة والتحيّز لمواقف فلسفيّة يريد إسقاطها على الواقع. يقول ڤورفيتش في ذلك: « من السّهل علينا أن نبرز عدّة مصاعب ملازمة للتصوّر الدوركايمي، ونكتفي لإشارة إلى أبرزها: كان دوركايم يأمل في أن يساعد علم الاجتماع (الابستيمولوجيا) على تطوير نظريّة سوسيولوجية للمعرفة (Les formes élémentaires P.18-28) دون أن يلاحظ أنّه كان ينطلق من فلسفة معرفيّة نصف كانطيّة- نصف هيڤليّة- يستعيرها من صديقه هاملين (Hamelin). لقد وقع دوركايم في روحانيّة مفرطة (Hyper-spiritualisme) موحّدا حتى التّماهي بين العقل والمجتمع الذي كان يجهل توتّراته وتعارضاته الداخليّة ولاسيما صراع الطبقات».

كما وجّه عالم الاجتماع لويس كوزر نقدا لدوركايم حيث يعتبره مثاليا حينما تجاوز معطيات الواقع المتنوع، فليس هناك بعد واحد في المجتمع وهو التضامن الذي ركّز عليه دوركايم وأغفل ظاهرة الصّراع والذي اعتبره كوزر محققا للتكامل والتضامن في بعض أشكاله ولأنماطه. كما لم يؤكّد دوركايم كثيرا على دور النظرية والمبادئ الرياضية في تقدّم العلوم، والعلاقة الجدلية بين النظرية والتطبيق والطابع النسبي للعلوم والقوانين العلمية نسبة لنظرية النسبيّة لـ«أنشتاين» التي أثّرت في العلوم المعاصرة، بحيث تؤثّر النظريات في الممارسة والتطبيق وتتعدّل بدورها بالتجربة والتطبيق. ذلك أنّ النظريات العلمية والمبادئ المنطقيّة والرياضيّة تؤطّر البحث وتوجّهه في دراسة الظواهر الطبيعيّة والفيزيائيّة والاجتماعية، وهذه الأخيرة بدورها تتعدّل وتتطوّر وفق نتائج البحوث التجريبيّة. وعموما وفي الختام فرغم إنجازات دوركايم الهامّة والكبيرة إلا أنّه بالغ في اتجاهه

المحافظ وأغفل عديد العوامل الواقعية كدور الأفراد والفاعلين الاجتماعيين، ومساهمة الصراع في التكامل والتغيير الاجتماعي. ولكن مهما كان الأمر فإن الجوانب الإيجابية في سوسيولوجيا دوركايم أثرت وحفّزت أعمال علماء الاجتماع من بعده مثل إشتغال روبارت ميرتون حول مفهوم الثقافة والوظائف واللامعيارية وعلاقتها بالسلوك السوي والمنحرف. ودور القيم والمعايير في توجيه السلوك وحماية الفرد والجماعة عند بارسونز الذي يعتبر مع ميرتون من أبرز مؤسسي نظرية البنيوية الوظيفية.

• نقد بيار بورديو وغيره لدوركايم :

لقد أثّر دوركايم في أعمال بيار بورديو الذي أخذ عنه وتجاوزه بإضافة العنصر الذاتي وإستراتيجيات الأعوان الاجتماعيين. إنّ هذا الأخير صاحب نظرية البنيوية التكوينية قد أضاف الكثير بعد أن استوعب ليس فقط سوسيولوجيا دوركايم وإنما باطلاعه الواسع كذلك وانفتاحه على سوسيولوجيا كارل ماركس وأعمال ليفي شتراوس وأساسا ماكس ڤيبر وغيره. الأمر الذي جعله يبدع ويضيف بعدا جديدا في تفسير وفهم الواقع الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية وإعادة الإنتاج الاجتماعي. فالظاهرة الإجتماعية لم تعد تخضع بشكل آلي لمحددات موضوعية وحتمية صارمة، الأمر الذي يقصي البعد الفردي والذاتي والأبعاد الرمزية والمعنوية التي تطبع سلوك العون الاجتماعي. الذي يختلف حسب اختلاف الهابتوس الطبقية والاستعدادات الفردية للقيام بدور معين في المجتمع واستعدادات مسبقة لممارسته. لقد أسس بورديو عدّة مفاهيم أقام عليها البناء النظري لمقاربته البنوية التكوينية التي تجاوز من خلالها شيئيّة وتحديدية دوركايم المفرطة وآلية البنيوية الفجة من هذه المفاهيم نجد خاصة مفهوم الهابرتوس والحقل، وقد أقام علاقة جدلية بين هذين المفهومين، فإذا كان مفهوم الهابتوس يركّز بالأساس على عنصر الفرد والبعد الذاتي، فإنّ مفهوم الحقل يؤكّد على الأبعاد الموضوعية التي تهيكل الممارسة في المجتمع. فما هي معاني هذين المصطلحين؟ وما هي أهداف بورديو من نحتهما؟

أ ـ مفهوم الهابتوس :

إنّ مقصد بيار بورديو وهدفه من بناء هذا المصطلح هو تعديل النزعة التحديدية ونقد التوجه البنيوي الآلي. وسعى بذلك إلى تجاوز سلبيات التفكير البنيوي وثنائية الفرد والإطار الاجتماعي. لذلك فإنّ الهابتوس هو جهاز يهيكل الوجود الفردي ويعمل داخل الأفراد. وهو نتاج لعملية انتقال البنية الاجتماعية وحلولها في الذات عبر عملية التربية والتنشئة الاجتماعية.

«الهابتوس هو إذن مجموعة الاستعدادات المكتسبة ورواشم الإدراك والتقويم والفعل التي طبعها المحيط الاجتماعي في لحظة محدّدة وموقع خاص». أضف إلى ذلك، فإنّ «الهابتوس أي نسق الاستعدادات المكتسبة هو في الوقت نفسه منتج الممارسات وأصل الإدراكات وعمليات التقويم والأعمال». ومن هنا يمكن القول أنّ الهابتوس يتوسّط بين العلاقات الموضوعية والسلوكات الفردية، إنّه نتاج الاستبطان والاستيعاب للشروط الموضوعية، وهو كذلك للممارسة الفردية، يقول بورديو: « بين نسق الضوابط الموضوعية ونسق التصرفات القابلة للملاحظة المباشرة يتدخل دائما طرف آخر كوسيط ألا وهو الهابتوس مركز الالتقاء الهندسي للحتميات وتحديد الاحتمالات والحظوظ المعيوشة للمستقبل الموضوعي والمشروع الذاتي الطابع». لذلك فإنّ «عبارة ما بعد البنيوية تبدو مفيدة لوصف وضعية ابستيمولوجيا بورديو وذلك حاصل بشكل خاص بفضل إدخال هذا التصوّر عن الهابتوس». وهو ما أضاف بعدا جديدا في تفسير إعادة الإنتاج الاجتماعي. إذ لم تعد تخضع بشكل آلي إلى محدّدات موضوعية وحتمية تحديدية، كما لدى دوركايم، الأمر الذي يقصي البعد الفردي والذاتي والأبعاد الرمزية والمعنوية التي تطبع سلوك العون الاجتماعي من خلال عمليات التربية وترسيخ عادات الطبقة الاجتماعية أو الشريحة الاجتماعية التي

تتواصل تاريخيا، فيترسّخ بذلك الهابتوس الطبقي. لذلك فإنّ عملية التعويد والتنشئة الاجتماعية تختلف حسب اختلاف الهابتوسات الطبقية، إذ لكلّ طبقة أو شريحة الهابتوس الخاص بها الذي ترسّخه لدى أفرادها وتكوّن لهم نوعا خاصا من الاستعدادات والسلوك الذي يهيّئهم لممارسة معيّنة والقيام بأدوار معيّنة حسب طبيعة ونوعيّة هذا الإعداد المسبّق والتربية المبكّرة والمتواصلة والمتطوّرة ،فتمكّن العون الاجتماعي من القدرة على التصرّف الخلاّق والتكيّف الفعّال.

فالهابتوس، إذن هو قدرة على التوقّع والتصرّف الخلاّق كما عبّر عن ذلك بيار بورديو في كتابه «شيء يقال». فالهابتوس الخاص بالفرد تكوّن لديه من خلال عمليات التربية الأسرية والتعويد على سلوكات معيّنة داخل الطبقة التي ينتمي إليها، الأمر الذي يجعله يمتلك استعدادات مسبّقة للممارسة، وسرعة فائقة على الفعل المناسب والتصرف الصحيح. وفي الأخير يعتبر هذا المفهوم الإضافة التي عدّل بها بيار بورديو الطرح البنيوي، مؤسسا بذلك البنيوية التكوينية التي أعطت بعدا ذاتيا وفرديا، إضافة إلى البعد الموضوعي والتحديدي. لذلك يمكن القول أنّ بيار بورديو من أهمّ المجددين المعاصرين، ومن أكثر علماء الاجتماع الذين أثّروا بوضوح في النظرية السوسيولوجية وأنتجوا إنتاجا ثريا وكتابات قيّمة في ميدان علم الاجتماع، هذا بعجالة مفهوم الهابتوس لدى بورديو، فما هي معاني ودلالات الحقل عنده؟

ب ـ مفهوم الحقل :

الحقل عند بيار بورديو هو نسق العلاقات والمواقف في ميدان معيّن أو مجال من المجالات الفكرية أو الاقتصادية أو التربوية أو الاجتماعية أو السياسية. وهو يفيد الاهتمام بالعلاقة أو العلاقات، على عكس التفاعل المنتمي إلى عالم الذات والإحساس الفردي وحرّياته، فإذا كان التفاعل يحيل إلى الذاتية أو دور الفاعل كفرد وشخصيته ومشاعره وخبراته. فإنّ الحقل يحيل إلى البنية والتحديدية، أي الجانب الموضوعي، بمعنى أنّ الواقع عقلاني ينبني في شكل شبكة من العلاقات، وهو وجود موضوعي مستقل عن الأفراد. والحقل هو مجال لبسط النفوذ والقوّة حسب حجم رأسمال والأرصدة والممتلكات التي تمكّن من توظيفه لصالحه. وهو ليس مجرّد أفراد مجتمعة تهتمّ بمجال معيّن، وإنّما هو مجموعة العلاقات الموضوعية المترابطة الخاصة بذلك الميدان. كالحقل السياسي أو التربوي أو الفلسفي أو الديني . . . لذلك فإنّ البحث عن الممارسة داخل الحقل تكون على ضوء الرساميل وتركيبته وحجمه ونوعيته، ومن هنا فإنّ العلاقات بين المتنافسين والمتبارين داخل الحقل تأخذ شكل ميزان قوى أو علاقة قوة وغلبة وسيطرة. الأمر الذي يجعل الرساميل والحقل متفاعلين ومتداخلين. وهي علاقة متغيّرة مستمرّة على مدى مسيرة اجتماعية، يتراكم فيها الرأسمال وتزداد الخبرة والتدرّب على الممارسة، لذلك يمكن إبراز هذه التداخلات من خلال هذه المعادلة التالية التي وضعها بيار بورديو في كتابه الشهير «التمايز»: [(هابتوس)، (رأسمال)] + حقل = ممارسة.

نلاحظ إذن مدى الارتباط والعلاقة الجدلية بين هذه المفاهيم، وذلك لتوضّح في نهاية المطاف وتفسّر الممارسة التي تتكوّن من هابتوس ورأسمال في إطار الحقل. وعلى قدر حجم الرأسمال الذي يحمله العون الاجتماعي ومن موارد ومكتسبات تؤهّله حسب استراتيجية معينة تكون مكانته وموقعه داخل حقل محدّد كفضاء له قواعده الخاصة وقوانينه التي تؤطّره وتنظم الممارسة وضوابطها، حسب نوعية الحقل، مثل الحقل الفلسفي أو الحقل الديني . . . «كما لا يمكن المنافسة بين فيلسوف وجغرافي الاختلاف الرّهانات والاستثمارات والقواعد، وبالتالي الحقول».

فالممارسة إذن خاضعة لقانون ولها مجال نشاط معيّن وقواعد مضبوطة ضمن فضاء من من الفضاءات الاجتماعية التي تتشكّل من مجموعة المواقع والعلاقات المختلفة، المتنوّعة والمترابطة. حيث يشغلها الأعوان

الاجتماعيون المتنافسون والمتصارعون أين تتفاوت مراتبهم ومدى قوتهم وسيطرتهم، سواء الرمزية المعنوية أو المادية أو الإثنين معا. بحيث تكون العلاقة متّسمة بالتنافس، مسخرين في ذلك الأحجام المختلفة من الرأسمال من أجل التفوّق والجدارة على أساس هذه المؤهلات والكفاءات سواء العلمية منها أو الاقتصادية أو الاجتماعية.

وذلك للفوز والظفر بمواقع القيادة. وفي الأخير يمكن القول بأنّ الممارسة تختلف حسب الأصل والمنحدر الاجتماعي والانتماء الطبقي ومدى حجم الأنواع الثلاثة من الرأسمال وخاصة الاقتصادي منها والثقافي. ولعلّ أهمية دورها تكمن في الجمع بينها وتسخير أحدها لتنمية وكسب الرأسمال الآخر، وهنا تدخل استراتيجية العون الاجتماعي وتكتيكه. وكذلك دور الهابتوس الطبقي في تحديد المسيرة التاريخية لممارسة الأعوان الاجتماعيين داخل الحقول المختلفة في إطار علاقة تسابق وتنافس وصراع متواصلة ،الغلبة فيه للأقوى والأفضل. بمعنى أنّ الذي يملك فيه أكبر حجم من رؤوس الأموال مجتمعة وموظفة وهادفة لتحقيق المصلحة والتفوّق. يظفر بالمواقع القيادية والمكانة الأفضل.

ج ـ البعد العلائقي عند بورديو :

لقد نقد بورديو سلفه دوركايم بنظريته البنيوية التكوينية، ويمكن اعتباره من المؤسسين الرئيسيين المعاصرين لنظرية سوسيولوجية متميّزة من حيث المنهج والموضوع بعد إحداثه لقطيعة إبستيمولوجية مع الطرح الدوركايمي، خاصة بإعادة الإعتبار لدور الفعل الانساني والفردي داخل بناء المجتمع، حيث يوازن بين الذات والموضوع. نجد هذا المعنى في كتابه «جواب أو أجوبة»، حيث يقول: « أكيد أنّ للمجتمع بنية موضوعية ولكن ليس أقلّ صحّة من ذلك كونها صنعت أيضا حسب التعبير المفضّل لـ«شبنهور» من تمثّلات وإرادة الأفراد الذين لهم معرفة عملية حول العالم ويستثمرون هذه المعرفة العملية في نشاطاتهم العادية».

إنّ توجّه بورديو وأساس منهجه يتمثّل في البعد العلائقي والانعكاسي، بمعنى أنه لا يقتصر على بعد واحد في مقاربته الظاهرة وموضوع الدراسة، وإنما يقيم علاقة بين الفردي والجماعي، بين الفردانية والكليانية، بين البنية والفاعل الاجتماعي، بين النظرية والتطبيق، بين المنهج والموضوع، بين الهابتوس والحقل. إنّه باختصار يتجاوز التناقض والتّضاد والقطيعة بين هذه الثنائيّات نحو العلاقة، نحو مزيج جديد لا يحصر نفسه في طرفي إحدى الثنائيات، كأن ينحاز إمّا للحتميّة أو للحريّة، إما للحقل أو الهابتوس، هذا من جانب، ومن ناحية أخرى فإنّ مقصده بعلم الاجتماع الانعكاسي هو الانتباه واليقظة والنقد المتواصل للمنهج والنظرية، فهذه الانعكاسية، كما يقول بورديو: « تتطلّب بالأحرى من الباحث أن يقوم بتفحّص منهجي لمقولات الفكر اللامفكّر فيها التي تحدّد ما يمكن التفكير فيه وتحتّم مسبقا ما يفكّر فيه، في الوقت نفسه الذي توجّه عملية التحقيق العملي للبحث الاجتماعي».

لقد قاد هذا التوجّه النظري بورديو إلى تأسيس البنيوية التكوينية. ويعتبر مفهوما الهابتوس والحقل من أبرز مكوّنات وعناصر هذه النظريّة التي تجاوزت التوجّه الدوركايمي الأحادي الجانب، ذلك أنّ بورديو قد محا القطيعة بين الهابتوس والحقل، يقول في ذلك: «يعتبر مفهوم الهابتوس والحقل أيضا مفهومين علاقيين من حيث أنهما لا يشتغلان كليا إلاّ في علاقة احدهما بالآخر».

لذلك يمكن القول أنّ إفراط دوركايم في نزعته التشييئيّة وانحصاره في الاقتصار على الحتميات مغفلا دور الفرد والفاعل الاجتماعي جعله يهمل جانبا هاما من مكوّنات الواقع الاجتماعي. ومن هنا فإنّ: «مفهومي الحقل والهابتوس (السمت) يمكّنان بورديو من أن يتخلص من المشكلة الزائفة المتمثّلة في ثنائية التلقائية الفردية والاكراه الاجتماعي، الحرية والضرورة، الاختيار والإلزام، ويمكّنانه أيضا من أن يقصي في آن واحد كل الخيارات الثنائية المشتركة المتمثلة في الفردي، التحليل المصغّر

(بلومر، كولمان) والتحليل المكبّر وهي الخيارات التي تجرّ معها فلسفة للوجود الاجتماعي مستقطبة وثنائيّة».

لقد تأثّر بيار بورديو بإبستمولوجيا ڤاستون بشلار حين تجاوز ثنائية النظرية أو التجربة، وأكّد على أهمية الحالة الوسطية بين العقل والتجربة ليقيم بينهما جدلية وحركة صعود وهبوط بين الاستقراء والاستنباط أو بين التجربة والنظرية متجاوزا التناقض بينهما ليحدث تناسقا إيجابيا ومثمرا قائما على النقد البناء وعلى أسس منهجية تقطع أوّلا مع الحسّ المشترك والرّأي الشائع نحو بناء إبستمولوجي ومنهج علمي دقيق في نسق منطقي يتكوّن من ثلاث خطوات: «القطع - البناء - التحقّق من الوقائع أو التثبّت».

ويؤكّد بورديو مرّة أخرى هذه العلاقة الجدلية بين النظرية والتجربة حين قال: « إنّنا نتطلّع إلى ما يمكننا القول في علم الاجتماع بما قاله باشلار في الفيزياء الاختبارية وهو أنّه قد ولّى زمن النظريات المنفصلة والمتنقّلة كما ولّى أيضا زمن التجارب المنعزلة ذات الطابع الطريف، أي أنّ الفرضيّة أصبحت اليوم محصلة مركّبة . . . لا تستطيع التجربة في أيّ حال من الأحوال أن تنقض فرضية معزولة إذ لا بدّ لها من أن تتعامل مع متكوّن نظري متكامل».

إنّنا نجد جذور تصوّر بورديو حول هذه المسألة في إبستمولوجيا ڤاستون باشلار، حين قال مثلا: « بما أنّ المعرفة الموضوعية غير مكتملة إطلاقا، وبما أنّ المواضيع الجديدة تأتي دائما لتقديم مواضيع سجالية في الحوار بين العقل والأشياء، فإنّ التعليم العلمي، إذا كان حيا سيهتزّ برمّته من جرّاء مدّ وجزر التجريبية والعقلانية، إنّ هذا التعاقب أكثر من واقع. إنّه من ضرورات الديناميّة النفسانية. لهذا فإنّ فلسفة تجمّد الثقافة في الواقعية أو الإسمانية (Nominalisme) تشكّل أخطر العقبات أمام تطوّر الفكر العلمي».

إنّ أهميّة الحوار بين العقل والأشياء أو بين التجريبي والعقلاني لا نجد لها صدّى كبيرا في فكر دوركايم، ذلك أنّ هذا الحوار بين النظرية والتجربة فجّر عدّة مفاهيم وأحدث نقلة نوعيّة بلغت أوجها مع سوسيولوجيا بيار بورديو التي انفتحت على عديد المشارب الفكرية والنظريات الاجتماعية، ولم ينحصر في بوتقة التفكير الآحادي. من ذلك نجد انفتاح بيار بورديو على سوسيولوجيا ماكس فيبر الذي يولي أهميّة لدور الفاعل الاجتماعي وللبناء النظري من خلال مفهومه النموذج المثالي الذي اعتمده في المقارنة ومعالجة الوقائع الاجتماعية. كما نجد لديه صدًى لدوركايم وكارل ماركس حين استعار منهم وطوّر من خلال مفهوم الحقل مسألة الموضوعية والحتميّة ومقتضيات أو ضرورات بنية الواقع الاجتماعي. إلاّ أنّ بورديو أقام حوارا بين بنية الحقل وعلاقات الفاعلين والأعوان ودورهم داخله بواسطة مفهوم الهابتوس أو نسق الاستعدادات التي تنطبع في ذوات الأعوان الاجتماعيين. وقد استفاد بورديو من إبستيمولوجيا باشلار كما ذكرت سابقا، حين ساوى وأقام علاقة حوارية بين العقل والتّجربة، ونجد هذا المعنى عند باشلار حين قال: «الخلاصة أنّ العالم المعاصر يعتمد على فهم رياضي للمدرك الظاهري ويبذل جهده ليساوي في هذا المجال، بين العقل والتجربة. وإنّ ما يسترعي انتباهه لم يعد الظاهرة العامة، بل الظاهرة العضويّة التي تحمل طابع جوهر وشكل، وتكون بهذه الصفة منفتحة أمام الفكر الرياضي».

لقد أثّرت ابستمولوجيا باشلار في مسار تاريخ العلوم عموما الطبيعية منها كالفيزياء والكيمياء وامتدّ أثر ذلك إلى العلوم الاجتماعية وغيرها، ونلمس ذلك لدى بيار بورديو مثلا الذي استفاد بإنفتاحه واطلاعه على سابقيه مثل ماركس ودوركايم وماكس ڤيبر وكذلك السوسيولوجيا الأمريكية وخاصة نظرية المدى المتوسط التي اقترحها روبرت ميرتون وهي نظريات أقل تجريدا من النظريات الكبرى، وتولي أهمية للمفهومات الإجرائيّة وتحدث التكامل بين النظرية والبحث. جاء في مؤلّف «تيرنر» بناء النظرية الاجتماعية ما يدعّم هذه الفكرة ويبرز مفهوم وأهمية النظريات المتوسطة المدى التي اقترحها ميرتون، « تقدّم لنا نظريات المدى المتوسط

دلالات وحلولا نظرية ناجحة بدرجة أكبر من النظريات الكبرى لأنها تصاغ من مفهومات على أدنى مستوى من التجريد، وتكشف عن مفهومات إجرائية محدّدة تحديدا واضحا، وتكوّن هذه المفهومات أحكاما وقضايا تعبّر عن علاقات بين متغيّرات مشتركة لعدد محدود من الظواهر».

وأخيرا باختصار شديد جاء بعد بيار بورديو عديد التيارات والأعمال المعاصرة منها مقاربة الدينامية التاريخية التي تهتمّ بالتغيّرات والحركات الاجتماعية ويتزعمها ألان توران وكذلك التوجّه السوسيولوجي الذي يركّز على البعد البراغماتيكي وعنصر الفعل ويتزعّم هذا التوجّه كل من «لوك بولتونسكي» (Luc Boltanski) و«ولوران تيفانوت» (Laurant Thevenot)، وقد أحدث هذا الثنائي قطيعة مع بيار بورديو وذلك من خلال سوسيولوجيا الأنظمة الموجّهة والمعبّأة والمهتمّة بالجسد المزوّد بكفاءات وقدرات والمجابه لأشياء في صلب مسار الفعل. فالعلاقات الاجتماعية ليست بالضرورة مضبوطة حكرا على زاوية العلاقات بين الأشخاص، وإنما هي كذلك تتوافق مع الأشياء».

إنّ هذا العرض الموجز لبعض تطوّرات السوسيولوجيا لا يقدّم نفسه على أنّه استوعب كل التطورات المعاصرة، ولكن هو محاولة وملامسة أولى ركّزت فيها خاصة على المقاربة التفهميّة التاريخيّة لفيبر، والمقاربة البنيوية التكوينية لبورديو واكتفيت بالإشارات الموجزة لبعض التوجّهات الأخرى، وذلك لضيق الوقت والمجال راجيا أن تعقبها وقفات وأعمال أخرى لرصد ملامح تطوّر علم الاجتماع.

علما وأنّ هذه الأعمال تطلّب التمويل الكافي واللانخراط الرسمي في مراكز البحوث العلميّة العربية الخاصة لتطوير البحث العلمي في مجال علم الاجتماع والسعي للرّقي به ليس على مستوى فردي فقط وإنّما في إطار عمل جماعي مؤسساتي ومنسّق، فنحن بحاجة إلى إنجاز وبناء النظريات العلميّة والبراديڤمات حتى لا نبقى سجناء إنجازات وأعمال علماء الغرب فقط، رغم بعض المحاولات العربية الإسلامية، ولكن وكما قال الدكتور محمد شكري سلام: «لا يمكن لبحث السوسيولوجي أن يظلّ في رصده الكمّي والكيفي حبيس ما هو ملموس وعياني، وذلك بتفسير وفهم الأشكال المادية لتغيّر الاجتماعي، بل عليه أيضا أن يُنجز العمل النظري نفسه إزاء المضامين الرّمزية للتغيّر الاجتماعي، لأنّ التغيّر لا يخصّ البنيات الاقتصاديّة وحدها، التي تتجلّى في الدخل الاقتصادي، السكن، المعيش اليومي، بل هو يتّسم ليشمل البنيات الرمزية والقيم والأحكام والسلوكات».

إنّ عملية إنتاج النظريات والمقاربات السوسيولوجية بقيت حكرا على العالم الغربي أساسا، وذلك لعديد الإعتبارات ليس هنا مجال ذكرها لعلّ أهمّها التفوّق العلمي والتكنولوجي والاقتصادي والاجتماعي والحضاري، والتطوّر اللاّمتكافئ والذي تزداد فجوته يوما بعد يوم.

وما لم يقع القطع مع الفساد والاستبداد والإقصاء والتّهميش نهائيا للمختصين في البحث العلمي عموما وعلم الاجتماع خصوصا، فإنّنا لن نستطيع حتى مجرّد مواكبة هذه التطوّرات والإنجازات العلمية للمجتمعات المتقدّمة. وسنظلّ عاجزين في ظلّ هذه الظروف المتردّية إن بقيت على حالها على مواكبة مستوى الرّقي والتقدّم الذي تنعم به شعوب ومجتمعات الدول المتقدّمة. لذلك فإنّ الأزمة المعرفيّة وغياب مشروع علمي يؤسّس لبناء نظريات ومنظومة مفاهيم علمية تساعد على النهوض والانخراط في مسار الحداثة والتقدّم، تزداد حدّة وتلقي بتداعياتها على جميع ميادين الحياة الاجتماعية والاقتصادية. يشير إلى هذه المسألة عالم الاجتماع التونسي الدكتور منصف وناس شارحا بعض أبعاد أزمة المجتمع المغاربي حين قال: «لا يمكن أن نغفل ضرورة الإشارة إلى أنّ وجها من وجوه الأزمة في المجتمعات المغربية هو غياب منظومة اصطلاحية خصوصيّة تستجيب لحاجة هذه المجتمعات ومن ثمّ، فهذا الفراغ النظري هو مؤشّر على غياب النظريات التي تمكّننا من استيعاب واقع المجتمعات المغربية».

من هنا يمكن القول إنّ مزيد الاهتمام بشكل جذري بالاعتناء بالبحث العلمي في مجال علم الاجتماع يتطلب العمل الجماعي المؤسساتي المختصّ والمنسّق والشامل والمتكامل للتغلّب على داء الضعف والقلّة في الموارد البشريّة والماليّة والتنظيم الفعال والتعاون بين

جميع المختصين في إطار عام من الديمقراطية والعدالة الاجتماعية وفتح الآفاق للتطوير المتواصل. وبدون هذه العوامل الإستراتيجية الضرورية المذكورة آنفا، لا يمكن إحداث التحوّل والتغيير الاجتماعي ومواكبة العصر وأخذ مرتبة لائقة في سلّم تراتب الدول والمجتمعات على صعيد القوى العالميّة.

خاتمــة :

ختاما يمكن القول إنّ علم الاجتماع شأنه شأن العلوم الأخرى، قد تطوّر بعد دوركايم من حيث المنهج والمضمون. وتقدّم بخطوات كبيرة، وتولّدت عنه عديد الإتجاهات الفكرية والمقاربات النظرية، وكذلك عديد الفروع والاختصاصات الدقيقة والجديرة بالاعتناء والاهتمام من خلال مؤسسات رسميّة ومراكز بحوث علمية تنتدب المختصين في هذا المجال وتعمق البحث في الاختصاصات الفرعية والاستراتيجية والقيام بالبحوث الميدانية.

ويمكن الإشارة لبعض هذه الاختصاصات على سبيل الذكر لا الحصر مثل: علم الاجتماع السياسي وعلم النفس الاجتماعي وعلم الاجتماعي الثقافي وعلم الاجتماع التنموي والصناعي والحضري والريفي والأسري وغير ذلك من الاختصاصات.

وبما أنّ علم الاجتماع على هذا القدر من الأهميّة في البحوث الإستراتيجية والمجالات الاجتماعية، من الناحية النظرية والتطبيقية فإنّ تعميمه في مجال التعليم العالي وبعث المراكز العلمية التي تشتغل حول مسائله ونظرياته وقضايا المجتمع ومشاكله وتنتدب المختصين في الميادين المذكورة آنفا، أضحى اليوم ضرورة ملحة من أجل النهوض بمجتمعنا وتنميته والمساهمة الفاعلة محليا ودوليا في الإنتاج والإبداع الفكري والعلمي لإثراء مسيرة علم الاجتماع في تاريخ الإنسانية وإبراز دورنا كأمة لها ما تقول وتشارك في بناء صرح المعارف والعلوم المعاصر وتعمل كغيرها على تطويرها.

البيبليوغرافيا

قائمة المعاجم:

- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، طبعة ثانية منقّحة ومزيّدة، بيروت لبنان، 1997.
- فرانسوا شاتليه – أوليفيه دوهاميل إيفلين بيزيه، معجم المؤلفات السياسية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، طبعة ثانية بيروت لبنان 2001.
- دكتور عبد المنعم الحنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، طبعة ثالثة، القاهرة مصر 2000.
- الدكتور كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان طبعة أولى، بيروت لبنان 2000.
- الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل ومن معه، راجعها الدكتور نجيب محمود، دار القلم، بيروت لبنان.
- جان فرنسوا دورتيه، معجم العلوم الإنسانية، ترجمة دكتور جورج كتورة المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، طبعة أولى، أبو ظبي الإمارات العربية المتحدة 2009.
- فرانك بيلي، معجم كويل للعلوم السياسية مركز الخليج للأبحاث، طبعة أولى دبي – الإمارات العربية المتحدة 2004.
- ميشيل مان، موسوعة العلوم الاجتماعية ترجمة، عادل مختار الهواري، سعد عبد العزيز مصلوح، مكتبة الفلاح، طبعة أولى القاهرة 1994.

• الموسوعة الفلسفية، لجنة من العلماء والأكاديميين السوفياتيين بإشراف م. روز نتال وب. يودين، ترجمة سمير أمين دار الطليعة، طبعة سابعة، بيروت لبنان 1997.
• دكتور عبد المنعم الحنفي، المعجم الفلسفي، الدار الشرقية للنشر والتوزيع، طبعة أولى، القاهرة- مصر، 1990.
• جيرار بن سوسان - جورج لابيكا، معجم الماركسية النقدي، ترجمته جماعية، دار محمد علي للنشر ودار طبعة أولى الفارابي، صفاقس تونس وبيروت لبنان 2003.
• ر. بودون وف. بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة الدكتور سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، طبعة أولى، بيروت لبنان 1986.
• الدكتور خليل أحمد خليل، معجم المصطلحات الاجتماعية، دار الفكر اللبناني، طبعة أولى بيروت لبنان، 1995.

Dictionnaires Sociologie:

• Albin Michel, Dictionnaire de la sociologie, Encyclopédia Universalis, Paris 1998.
• François Gresle – Michel Perrin – Michel Panoff – Pierre Tripier, Dictionnaire des sciences Humaines, Sociologie, psychologie sociale, Anthropologie, Nathan Université, Paris, 1992.
• Marsima Borlandi – Raymond Boudon – Mohamed Cherkaoui – Bernard Valade, Dictionnaire de la pensée sociologique, PUF, 1ère Edition, Paris, 2005.
• Raymond Baudon – François Bourricaud, Dictionnaire critique de la sociologie, PUF, 1ère Edition 1982, 7ème édition, Paris, 2004.
• Raymond Boudon – Philippe Besnard- Mohamed Charkaoui- Bernard Pierre de le Cuyer, LAROUSSE, Dictionnaire de sociologie, Bordas, France, 1998.
• Sylvie Mesure et Patrick Savidon, Le dictionnaire des sciences Humaines, PUF, 1ère édition, Paris, 2006.

كتب دوركايم المترجمة :

• إميل دروكايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة محمود قاسم، القاهرة، 1961.
• إميل دروكايم، قواعد المنهج السوسيولوجي، ترجمة د. سعيد سبعون، مراجعة د. فضيل الرتيمي، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2008.
• إميل دوركايم، في تقسيم العمل الاجتماعي، ترجمة حافظ الجمالي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 1982.

المراجع العامة :

• أرمان كوفيليه، مدخل إلى السوسيولوجيا، ترجمة نبيه صقر، سلسلة زدني علما، منشورات عويدات، ط 3، بيروت، باريس، 1988.
• آلان تورين، من أجل علم الاجتماع، ترجمة تيسير شيخ الأرض، مراجعة وجيه أسعد، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق 1979.
• أنثوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة وتقديم د. فايز الصُياغ، مركز دراسات الوحدة العربية طبعة أولى بيروت لبنان 2005.
• إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة د. محمد حسين غلوم، مراجعة د. محمود عصفور سلسلة عالم المعرفة - سلسلة كتب ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، 1999.
• ب - بورديو، ج. س باسرون، ج س-شامبوردون، حرفة عالم الاجتماع، ترجمة د. نظير جاهل، دار الحقيقة، طبعة أولى، بيروت لبنان، 1993.
• بنقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتاع، طبيعتها وتطوّرها، ترجمة د. محمود عودة د. محمد الجوهري -د. محمد علي محمد- د. السيد محمد الحسيني، مرافعة محمد عاطف غيث دار المعرفة الجامعية الإسكندرية مصر 1990.
• بيار أنصار، العلوم الاجتماعية المعاصرة، ترجمة نخلة فريفر، المركز الثقافي العربي، طبعة أولى، بيروت لبنان، 1992.

• بيير بورديو - ج. د، فاكونت، أسئلة علم الاجتماع - في علم الاجتماع الانعكاسي، ترجمة عبد الجليل الكور، إشراف ومراجعة محمد بودودو، دار توبقال للنشر، ط 1، الدار البيضاء المغرب 1997.
• تيودور فون أدرنو، محاضرات في علم الاجتماع، ترجمة جورج كتورة، مركزا الإنماء القومي، بيروت لبنان.
• جورج ڤورفيتش، الأطر الاجتماعية للمعرفة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 2، بيروت، 1988.
• جوليان فروند، سوسيولوجيا ماكس ڤيبر، مركز الإنماء القومي، لبنان.
• جونثان تيرنر، بناء النظرية الاجتماعية، ترجمة د. محمد سعيد فرح، دار المعارف للنشر، الإسكندرية، مصر 1999.
• د. أحمد زايد، علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكسية والنقدية، دار المعارف طبعة ثانية، مصر 1984.
• د. السيد الحسيني، نحو نظرية اجتماعية نقدية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت لبنان 1985.
• د. صلاح الفوال، علم الاجتماع، المفهوم والموضوع والمنهج، دار الفكر العربي، القاهرة 1981.
• د. صلاح الفوال، مناهج البحث في العلوم الاجتماعية، مكتبة غريب، القاهرة، 1982.
• د. طلعت إبراهيم لطفي - د. كمال عبد الحميد الزيات، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، دار غريب القاهرة، 1999.
• د. عبد الغني عماد، منهجية البحث في علم الاجتماع، الإشكاليات، التقنيات، المقاربات، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 1، بيروت 2007.
• د. عبد الله الخريجي، علم الاجتماع المعاصر، دار الطباعة الحديثة، ط 1، القاهرة، مصر، 1977.
• د. علي الحوات، مبادئ علم الاجتماع منشورات الجامعة المفتوحة، طبعة أولى طرابلس ليبيا بيروت لبنان 1990.
• د. علي عبد الرازق جلبي، قضايا علم الاجتماع المعاصر، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت لبنان، 1984.
• د. محمود عودة، أسس علم الاجتماع، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.
• د. نبيل محمد توفيق السمالوطي، الايديولوجيا وقضايا علم الاجتماع، النظرية والمنهجية والتطبيقية، دار المطبوعات الجديدة للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر 1989.
• د. علي الحوات، علم الاجتماع مدخل لدراسة المشكلات الاجتماعية، منشورات جامعة الفاتح، طبعة أولى، طرابلس ليبيا 1982.
• د. فردريك معتوق، منهجية العلوم الاجتماعية عند العرب وفي الغرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، طبعة أولى بيروت لبنان 1985.
• د. معن خليل عمر، نقد الفكر الاجتماعي المعاصر، دراسة تحليلية ونقدية دار الآفاق الجديدة، طبعة ثانية بيروت 1991.
• د. مهى سهيل المقدم، محاكمة دوركايم في الفكر الاجتماعي العربي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت لبنان 1992.
• زيدان عبد الباقي، التفكير الاجتماعي نشأته وتطوّره، دار غريب للطباعة طبعة 3 القاهرة 1981.
• عبد الباسط عبد المعطي، إتجاهات نظرية في علم الاجتماع، سلسلة عالم المعرفة، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد 44، الكويت، 1981.
• عبد السلام بنعبد العالي - سالم يفوت، درس الابستيمولوجيا - المعرفة الفلسفيّة، دار توبقال للنشر، ط 1، الدار البيضاء، المغرب، 1985.
• عبد الله إبراهيم، الإتجاهات والمدارس في علم الاجتماع، دراسة في فلسفة العلم الابستيمولوجي، المركز الثقافي العربي، طبعة أولى، بيروت لبنان، 2005.
• عبد الله إبراهيم، البحث العلمي في العلوم الاجتماعية، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان.
• عبد الهادي أحمد الجوهري - علي عبد الرازق إبراهيم، المدخل إلى المناهج وتصميم البحوث الاجتماعية، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية مثر، 2002.
• علي عبد الرزاق جلبي، تصميم البحث الاجتماعي، الأسس والاستراتيجيات، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 1986.

• علياء شكري، علم الاجتماع الفرنسي المعاصر، دار الكتاب للتوزيع، ط 2، مصر 1979 .
• عمر معن خليل، الموضوعية والتحليل في البحث الاجتماعي، دار الآفاق الجديدة، بيروت لبنان، 1983 .
• عمر معن خليل، نظريات معاصرة في علم الاجتماع، دمشق، 1997 .
• غاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، ترجمة د. بسام الهاشم، ط 1، بيروت لبنان 1984 .
• غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي – مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية، ترجمة د. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 4، بيروت لبنان 1989 .
• كاترين كوليو- تيلين، ماكس فيبر والتاريخ، ترجمة د. جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، طبعة أولى، بيروت لبنان، 1994 .
• كريستيان بودلو، روجيه أستابليه، دوركايم والانتحار، ترجمة أسامة الحاج، طبعة أولى بيروت 1999 .
• لينين، كارل ماركس ومذهبه، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، 1978 .
• ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة محمد علي مقلّد، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان،
• محمد عاطف غيث، تاريخ النظرية في علم الاجتماع واتجاهاتها المعاصرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية مصر 1984 .
• محمد عاطف غيث، علم الاجتماع دار المعرفة الجامعية والإسكندرية، مصر 1986 .
• محمد علي محمد، المفكّرون الاجتماعيون، قراءة لأعمال خمسة من أعلام علم الاجتماع الغربي، دار النهضة العربية بيروت 1982 .
• محمد علي محمد، تاريخ علم الاجتماع، الرواد والاتجاهات المعاصرة، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية مصر 1989 .
• مصطفى الخشاب، علم الاجتماع ومدارسه، تاريخ التفكير الاجتماعي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1977 .
• هنري لوفيفر، ماركس وعلم الاجتماع، ترجمة بدر الدين قاسم الرفاعي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق 1971 .
• قاستون بوتول، تاريخ السوسيولوجيا، سلسلة زدني علما، ترجمة د. ممدوح حقي، منشورات عويدات، طبعة ثانية بيروت 1984 .

مراجع باللغة الفرنسية

Bibliographie De Durkheim

• Emile Durkheim ; Les règles de la méthode sociologique, PUF 1968.
• Emile Durkheim, de la division du travail social PUF, 1960.
• Emile Durkheim, le suicide, PUF 1981.
• Emile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse PUF 1985.
• Emile Durkheim, Leçons de sociologie, PUF, 2ème Ed. France 1995.
• Emile Durkheim, « L'éducation morale », PUF, Paris, 1978.
• Emile Durkheim, «Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie, M. Rivière, Paris, 1966.
• Emile Durkheim, Sociologie et philosophie, PUF, Paris, 1974.
• Emile Durkheim, Education et sociologie, PUF, 3ème édition, Paris, 1992.

Bibliographie générale

• André Robinet, La philosophie Française, Que – sais-je ?, 3ème édition, PUF, Paris, 1977.
• Dominique Schnapper, La compréhension sociologique- Démarche de l'analyse typologique, P.U.F, Paris, 1999.
• Essé Amouzou, La sociologie de ses origines à nos jours, l'Harmattan, Paris, 2008.
• François Chazal, Aux fondements de la sociologie PUF, 1ed, France 2000.
• François De Petleau, Méthodes en Sciences Humaines, la démarche d'une recherche en sciences

humains – de la question de départ à la communication des résultats, De Boeck, 4ème édition, Canada, 2005.
• Gerard Noiriel, Introduction à la socio- histoire, édition la découverte, Paris, 2006.
• Gilbert Durand, Les grands textes de la sociologie moderne, Bordas Paris 1969.
• Gilles Ferreol, Histoire de la pensée sociologique, Armand Colin, Editeur, Paris 1994.
• Hervé Barreau, L'épistémologie, Que – sais-je ?, PUF, Paris, 1992.
• Jean Christophe Marcel, Le Durkheimisme dans l'entre deux guerres, P.U.F, Paris, 2001.
• Jean Duvignaud, Durkheim, La vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie, PUF Paris 1965.
• Jean Louis Loub et Del Bayle, Initiation aux méthodes des sciences sociales, l'Harmattan, Paris 2000.
• Jean Michel Bethelot, Sociologie Epistémologie d'une discipline – textes fondamentaux, Editions De Boeck université 2ème édition Belgique, 2004.
• Jean Pierre Durand et Robert Weel, sociologie contemporaine, édition vigot paris 1989.
• José A.Prades, Durheim que sais-je PUF 1990.
• Madeleine Grawitz,, Méthodes des sciences sociales, Dalloz 10 ed. Paris 1996.
• Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie, PUF 4 édition, Paris, 1991.
• Merton (Robert K.), Eléments de théorie et de méthode sociologiques, Paris, 1965.
• Michel Dubois, Les fondateurs de la pensée sociologique, France 1993
• Monique Hirschhorn, Max Weber et la sociologie française, éditions L'Harmattan, Paris, 1988.
• Natalie Rigaux, Introduction à la sociologie- par sept grands auteurs, Editions De Bueck Université, 1ère édition, Paris, 2008.
• Philippe Corcuff, Les nouvelles sociologies, Armand Colin, 2ème édition, Paris, 2007.
• Pierre Bourdieu avec Loi J.D Wacquant, Réponses- pour une anthropologie réflexive, édition Seuil, Paris, 1992.
• Pierre Bourdieu et Jean Claude Passeron, Les héritiers, Les étudiants et la culture, Edition de Minuit, Paris, 1964.
• Pierre Bourdieu, Choses dites, Edition Minuit, Paris 1987.
• Pierre Bourdieu, Question de sociologie, Edition Minuit, Paris 1984, Editions Tunis, 1993.
• Pierre Bourdieu, Sens pratique, Edition Minuit, Paris, 1980.
• Pierre Bourdieu, La distinction critique sociale du jugement, Tome I et II, Les éditions de Minuit, France, 1972, Cérès éditions, Tunis 1995.
• Pierre Jean Simon, histoire de la sociologie, PUF, 1er édition 1991, 2ed., France 1997.
• Raymond Aron, Les étapes de la pensée sociologique, Cérès, ed, 1994.
• Raymond Boudon, Les méthodes en sociologie, Que – sais-je ?, 9ème édition, PUF, Paris, 1993.
• Robert Compeau, et autres, Individu et société- introduction à la sociologie, Gaetom Marin, éditeur 2ème édition Paris 1998.
• Robert de ROUX, Histoire et sociologie en France, de l'histoire science à la sociologie Durkheimienne, PUF 1998.
• Weber (Max), Essai sur la théorie de la science, Paris, 1965.
• Weber (Max), Economie et société, Traduction Julien Freund et autres, Librairie-Plo, France, 1971.

الروائي (المنوبل) ماريو فارغاس يوسا والحرية المغلولة

حسب الله يحيى / باحث، تونس

ما الذي يجعل من الفكر والأدب في أمريكا اللاتينية مصدر إثارة للجدل والاهتمام منذ أربعة عقود.. وحتى الآن ؟

هل وجدت الشعوب الفقيرة ملامح من حياتها في هذا النتاج الفكري ؟ وهل كانت الغرابة والمخيلة السحرية هي الأساس في هذا الانتباه ؟ وهل كان لواقع الاضطهاد الذي مارسه الغرب وبخاصة الولايات المتحدة ضد شعوب أمركا اللاتينية.. حضور في تشكيل هذا الاهتمام ؟

هل كانت الجوائز العالمية وبخاصّة جائزة نوبل التي منحت لأكثر من أديب من أدباء أمريكا اللاتينية.. هي السبب في التركيز على قراءة النتاج الذي يعاني من عزلة وغياب تام مارسته الولايات المتحدة الأمريكية لتغييب كل هذا النتاج الفكري والإبداعي العالمي ؟

هذه الاسئلة وسواها مجتمعة يمكن أن تثار ونحن نتناول فكر أمريكا اللاتينية وأدبها من خلال أحد الاعلام هناك.. الكاتب الروائي البيروفي : ماريو فارغاس يوسا، المولود في البيرو عام 1936، والذي قرأنا له عدة قصص قصيرة ولقاءات صحفية، كما قرأنا روايته التي أثارت الكثير من الاهتمام (من قتل موليرو) ومن ثم روايته الطويلة والمهمة (البيت الأخضر).

وعلى الرغم من الاختلاف الكلي بين الروايتين إلا أنهما تكشفان عن حقائق وأبعاد مهيأة لفضائح الغرب وتوجهاته اللا إنسانية وان (الفرد بصفته ضحية للمجتمع) وأن مجتمعات (أمريكا اللاتينية تحمل كل أمراض العالم الثالث) كما أن الشخص عند يوسا بريء ومخدوع على نحو ما، مما يؤدي إلى إفساده وسقوطه وموته في أغلب الأحيان وفي (من قتل موليرو) : يقع الشخص ضحية المصالح الطبقية الطفلية في المجتمع، أو التي يسميها يوسا (القطط السمان) وهذه الطبقة تبيح سفك الدماء من أجل تغطية جرائمها ضد الأبرياء الآمنين.

كما يشير إلى ذلك د. حامد أبو أحمد وهو يقدم ترجمته لرواية : (من قتل موليرو ؟).. ويضيف إن النقاد المتخصصين في أدب يوسا كونه يشتمل على خمسة مستويات للواقع هي :

- المستوى الحسي / ويتسم بالموضوعية، وزمنه التاريخي.
- المستوى الأسطوري / وفيه نقض للزمن التاريخي، ويعمد إلى كل ما هو خارق.. وكأنه واقع.
- مستوى الحلم / سريالي، فنطازي، لا شعوري، كابوسي، وزمنه نفسي.
- المستوى الميتافيزيقي / فلسفي.

جبهة غامضة :

يرى غالي شكري أن رواية : (من قتل موليرو) قائمة على (البحث عن جريمة غامضة، تشارك في صياغتها بيوت الأمريكيين وكبار الموظفين في الهيئة الدولية والقاعدة الجوية والقطط السمان) وإن الرواية على وفق ذلك (ليست ذات قوام ثابت مستقيم نهائي، وإنما هي بنية متحركة متعددة الأوجه نسبية).

وإذا كان التنديد المضاد قد بدأ بعد لترجمة هذه الرواية في مصر، فإنما السبب يعود إلى حاجز الحرية الذي لا يتيح لمثل هذا العمل أن يكشف ويفضح المجتمع الأمريكي الذي يعاني من فساد واضح يبيح لنفسه ممارسة الجنس حتى مع المحارم .. ومن أجل إشباع الرغبات يمارس القتل والجنس اللذين تفضح عنهما صفحات هذه الرواية.. والتي لا يسوغ وجودها سوى فضائحية المجتمع الغربي وأدائه وسلوكه غير المشروع.

هنا تكون الرواية قد أثارت ضجة ضد مجتمع منهار بعد أن فقد كل القيم وتجاوز كل الأعراق من أجل الملذات التي تشكل حرية سلبية في مواجهة قيم راسخة لإنسانية الانسان .. ولم يقم يوسا إلا بفضح واستهجان هذا الأسلوب .. فهل يمكن لنا الكشف عن مثل هذا الأسلوب وأن نعرّيه كليا بغية خلق صدمة أمام القارئ لتأكيد فداحة ما جرى من جرائم ؟

في رواية : (البيت الأخضر) نتبين أن الخضرة هنا تعادل الطبيعة بكل ما تحمله من بهجة، والفتاة (بونيفيشيا) تجسيد واضح للنقاء.. إلا أن هذه الطبيعة الزاهرة الخلاقة وهذه الفتاة الحية البريئة.. يتم تلويث شرفها وقتل نقاء الطبيعة فيها من قبل صديق زوجها.. يسقطها ثم يقودها إلى بيت سيّئ السمعة (البيت الأخضر) وقد جاء في تقديم الرواية بوصفها تشكل (انتقال الانسان ـ الأمريكي بالدرجة الأولى من البراءة التي فطر عليها حديث يداس شرفه وتنتهك حرماته فتموت فيه كل عاطفة انسانية) وإن (البيت الأخضر هو بكلمة، صورة مصغرة عن أمريكا كما يراها المؤلف في بلده ـ البيرو ـ يراها في بلدان أمريكا الأخرى).

ويرى مترجم الرواية أن (البيت الأخضر هو المأخور الذي أقيم على حدّ بين الغابة والصحراء وهي البدعة التي جاءت إلى المدينة كما جاء الأوربي إلى العالم الجديد) إنه الفساد والتعفن الذي يتناسخ فسادا وتعفنا، إنه رمز وصورة عن الفساد والتفسخ الاجتماعيين السائدين ليس في العلاقات الاجتماعية والاقتصادية القائمة في البيرو حسب .. وإنما في هذه العلاقات ذاتها في عموم أمريكا ويضيف رفعت عطفة/ المترجم : (تبين لنا رواية البيت الأخضر إن هذا الفساد والتعفن ناتج عن فساد وتعفن وضياع القيم الانسانية في قوى المجتمع السائدة، وهي هنا الكنسيّة والعسكرية والمدنية التي يلاحظ تحالفها وتداخلها منذ الصفحة الأولى من الرواية، وهو تحالف قائم على أساس قانون الغاب : أما أن تأكل أو تؤكل وللأقوى الحظ الأوفر).

وعلى وفق هذا الاتجاه يعمد يوسا في أعماله الروائية إلى إزالة الستار عن حياة الحرية الزائفة في المجتمع الأمريكي.. وتحول الحياة فيه إلى من هو أقوى وليس لمن هو أحق وأهم وأجدر وأنقى وأفضل وأنبل.. فكل هذه (القيم) باتت ملغاة من ذهنية الأمريكي الباحث عن تفرد (سوبر ماني) مضاد وقامع لحرية الآخرين ضد أحقية وجودهم في الحياة أصلا.. وإذا كان يوسا قد ركز في كلا الروايتين على الجريمة المرتبطة بالجنس.. فإنما يريد أن يقدم على العواطف الانسانية بوعيها الكلي لا بامتلاء هذه العواطف وتجريدها من انسانيتها تحت ضغوط الرغبة الملحة والحرية السائبة والقيم الغائبة والأعراف المضيعة.. كما أن لفصاحته والصور التي قد تبدو في هاتين الروايتين مكشوفة فإن يوسا لم يرد من استخدامها إنجاز عمل روائي فضائحي مثير وضاج، إنما كان يريد أن يضع أمام القارئ صورة معرفية بطبيعة الممارسات اللا إنسانية التي تقتل العواطف وتلغي إنسانية الانسان في الحب والجنس والحياة وحرية التفكير.

قطبان متناقضان :

يقول فرتس رادتس في تقديم حوار مع يوسا :

ألا يشكل الأدب والسياسة قطبين متناقضين في بلدان أمريكا اللاتينية ؟ لقد كان الشاعر الشيلي نيرودا دبلوماسيا، كما هو الحال مع كارلوس فوينتس، وفي عام 1948 أنتخب الكاتب رومولو غاليفوس رئيسا لجمهورية فنزويلا.

وفي 8/4/1990 خاض يوسا انتخابات رئاسة جمهورية بيرو.. وفشل، وقد برر يوسا فشله كون لغة السياسة لغة جافة وأنه لو تم انتخابه لتحول ليس إلى قاتل حسب - كما يقول - بل (إنجررت أيضا وراء مجازفة مميتة ككاتب).

إلا أن هذه المسوغات لا يعتد بها كثيرا، وإلا كيف يبرر حكما ديمقراطيا لسلفادور الليندي الذي جرى اغتياله مثلا ؟ وما هو موقفه من حكم كاسترو ؟

وإذا سلمنا بما قاله.. فكيف نسلم بنقض كلامه المضاد للسياسة لصلاح الأدب.. ليعد (الأدب أكذوبة جميلة) ثم ماذا نعد أدبه إذا ما أبعدناه عن السياسة ؟

وحين يمضي الصحفي الألماني فرتس رادتش في حواره مع يوسا متهما إياه كونه (مفكرا متذبذبا).. يجيب يوسا :

(أنا لا انحاز إلى ما هو موجود، أنا أحاول تغييره).

وفي حديث آخر يقول يوسا :

(وظيفة الكاتب في أمريكا اللاتينية محددة، كامل التحديد فكون الانسان كاتبا في أمريكا اللاتينية يعني أنه يتحمل مسؤولية تكاد تكمون اجتماعية حصرا، في حين أن مسؤولية الكاتب الوحيد في البلدان المتقدمة 7 هي مسؤولية شخصية فنية، ومسؤولية عمل أدبي يغني الثقافة والحضارة) ويضيف :

(الأدب في أمريكا اللاتينية مسؤولية وثورة أولا.. وإن الروايات والمسرحيات والقصائد مرايا يرى فيها أبناء الشعب وجوههم وآلامهم، إلى جانب ذلك فإن يوسا يرى أن (الأدب لا يبرهن بل يكشف، والأفكار فيه أقل أهمية من الهواجس والحدوس).

كما أنه يرى : (أن الروايات العظيمة سوف تزدهر بالضبط حين يكف الواقع عن إعطاء معنى محدد وواضح لجماعة تاريخية) ورأى الكاتب أن يوسا من: (الذين استطاعوا نقل أحاسيس متطورة عن هذه الجماعات التاريخية).

ويشير يوسا في دراسة له عن : (الرواية والواقع في أمريكا اللاتينية) : (كانت الرواية شيئا تحظر محاكم التفتيش تداوله في المستعمرات الاسبانية، فقد اعتقد القائمون على هذه المحاكم أن الرواية تمثل خطرا يحدق بمصير الهنود الروحي، وكذلك بسلوكهم الأخلاقي والسياسي وهو اعتقاد كان لهم الحق كل الحق في الذهاب إليه ويتعين علينا نحن معشر الروائيين أن نكون شاكرين للجميل الذي أسدته إلينا محاكم التفتيش الاسبانية، إذ سبقت كل النقاد إلى اكتشاف الطبيعة المدمرة، على نحو حتمي للفن الروائي، وكان الحظر يشمل قراءة الروايات ونشرها في المستعمرات، ولم يكن هناك من سبيل للحيلولة دون تهريب عدد كبير منها إلى بلادنا، فنحن نعلم أن النسخ الأولى من رواية : (دون كيخوتة) قد دخلت أمريكا فجأة في براميل النبيذ ليس بمقدورنا إلا أن نحلم بمزيد من الحسد بنوعية التجربة هذه).

ويشير يوسا إلى إلغاء الروايات استمر لمدة ثلاثة قرون.. ذلك أن الهدف الذي سعى إليه القائمون على محاكم التفتيش إلى تحقيقه، هو مجتمع خال من مرض الخيال الروائي.

وعلى وفق ذلك التزم يوسا في كتابة روايات تمثل: (صورة عن الحياة الواقعية وعادات الناس وتقاليدهم وعن العنصر الذي كتبت فيه بعيدا عن لغة الرومانس الرفيعة والمنمقة التي تصف ما لم يحدث أبدا وما لا يحتمل حدوثه مستقبلا) - كما يقول يوسا نفسه -.

إن يوسا.. كاتب روائي سياسي يدين أساليب القمع

وحجب الحريات ويقف على الضد من العواطف المذلة لقيم الانسان . .

ونحن بأساليب متعددة المستويات والصور نعدّها فاعلة ومؤثرة وكاشفة وقد تبدو مكشوفة في بعض التعابير المستخدمة، إلا أنها تنمّ عن وعي به إدانة العسف والعنف والشر وكل ما هو لا إنساني . .

المصادر والمراجع

- ماريو فارغاس يوسا / من قتل موليرو ؟ ترجمة وتقديم : د. حامد أبو احمد، سلسلة : الروايات العالمية الهيئة المصرية 1988

- ماريو فارغاس يوسا، (البيت الأخضر) ترجمة : رفعت عطفة، سلسلة : روايات عالمية (33) - وزارة الثقافة دمشق 1991

- غالي شكري، من لا يقتل ماريو فارغاس يوسا ؟ مجلة : الناقد، لندن العدد الرابع، ت 1/ تشرين الاول 1988 والسنة الأولى .

- فرتس رادتس . الأدب والسياسة في بيرو، ترجمة : غانم محمود، مجلة آفاق عربية، آب 1991 السنة (16)

- من محاضرات اليوسا كان قد ألقاها في مركز جورج بومبيدو في باريس وترجمت إلى العربية وقد قرأناها بعناوين مختلفة في الصحف العربية الآتية :

* جريدة تشرين السورية في 20/10/1979

* جريدة المحور/ المغربية في 18 نوفمبر 1979

* جريدة انوال الثقافي / المغرب في 28 غشت 1980

- ماريو فارغاس يوسا، رواية أمريكا اللاتينية، التراكيب الاجتماعية ترجمة : د. خيري عبد الزيدي، جريدة القادسية، بغداد في 8/ 9/ 1988

- ماريو فارغاس يوسا، الرواية والواقع في أمريكا اللاتينية ترجمة : كامل يوسف حسين مجلة الأقلام - بغداد ت 1/ 1/ 1989

- ماريو فارغاس يوسا، الرواية صورة الحياة الواقعية، ترجمة : محمد درويش، جريدة الجمهورية، بغداد في 2/ 3/ 1989

- راجع كاتب هذه الدراسة الموجزة كتاب : (أدب أمريكا اللاتينية الحديث) تأليف : د . ب . غالفر، ترجمة: محمد جعفر داود . بغداد/ ط 2/ 86 وكتاب : (أدب أمريكا اللاتينية قضايا ومشكلات) تنسيق وتقديم: سيزافرناندث مولونيو، ترجمة : احمد حسان عبد الواحد، الذي يقع في جزئين، الكويت 87/ 1988 ووجد أنهما يقدمان تفاصيل شاملة لأدب أمريكا اللاتينية . . وهي مهمة بالتأكيد إلا أنهما لا يخدمان دراسته الخاصة بيوسا بالذات . . لذا اقتضى التنويه .

إسماعيل التّميمي
أستاذ أحمد بن أبي الضيّاف
وأحد أهمّ مصادره التّاريخيّة

جلول عزونة/ جامعي، تونس

1 - توفي اسماعيل التميمي يوم 10 اكتوبر 1832، وهو صاحب منصب باش مفتي مالكي، وحضر جنازته الباي حسين وأبناؤه وأعيان البلاد.

وقد ترك مؤلفات مهمة، منها المطبوع ومنها ما لا يزال مخطوطا بالمكتبة الوطنية بتونس وبالمكتبة الوطنية الفرنسية وبغيرهما. ولعل أهم ما طبع من آثاره:

أ - طمس الضلالة الوهابية، في الرد على محمد بن عبد الوهاب (المطبعة التونسية سوق البلاط عدد 57 بتونس سنة 1910).

ب - برنامج أئمة جامع الزيتونة (نقله ابن أبي الضياف في الإتحاف، ثم نشرته مجلة الهداية تونس (تحقيق محمد الزاهي).

وأما المخطوطة فلعل أهمها الفتاوى والمراسلات (1)

ويمكن الرجوع إلى ما كتب عنه والى بقية آثاره المطبوعة والمخطوطة إلى كتاب العمر لحسن حسني عبد الوهاب بتحقيق المرحوم محمد العروسي المطوي والبشير البكوش (2).

ولن نهتم اليوم الا بعنصر وحيد من حياة وإنتاج اسماعيل التميمي ألا وهو علاقته بتلميذه المؤرخ الكبير والمصلح أحمد ابن أبي الضياف، وبالخصوص بما تركه الأستاذ من بصمات في طبع التلميذ وميولاته واهتماماته وبالأخص بفن التراجم والتاريخ ومن أجل إظهار ذلك ستتولى دراسة عدد من المسائل التي تبين ما ذهبنا إليه معتمدين أساسا تاريخ ابن أبي الضياف بمجلداته الثمانية.

2 - ابن أبي الضياف ومنطلق حياته المخزنية:

لعل من أول ما خط ابن أبي الضياف رسالته حول العشر، وكان ذلك بتاريخ 22 سبتمبر 1827 م. وقد استكتب لأول مرة أواخر أفريل من نفس السنة.

ومحتوى الرسالة، قرار الباي إبطال حرز الزروع (3) والعدول عن الحدّين وتعويض ذلك بضبط المكاييل بالويبة.

واستشهد ابن أبي الضياف بفتوى شيخه اسماعيل التميمي وبفتوى محمد بيرم. وقد ابتدأ بفتوى التميمي، مقدّما إياها على شيخ الاسلام بالديار التونسية، الشيخ بيرم الحنفي، لما في قلبه من تقديم لشيخه وتوقير له رغم

أن البروتوكول الرسمي كان يقتضي منه عكس ذلك أي الابتداء باسم بيرم ثم التثنية باسم التميمي (4).

فنحن نرى حضور الأستاذ بداهة في تلك اللحظة الحاسمة في منطلق حياة المؤرخ الوظيفية الرسمية

3 ـ ابن أبي الضياف يسجل بإعجاب قيام التميمي بكتابة عقود البايات والأعيان:

إنّ إعجاب أحمد ابن أبي الضياف بأستاذه مبثوث في كامل طيات تاريخه فهو يعتقد أن رئاسة التميمي للفتوى بالدولة التونسية مهمة لا يمكن أن يتولاها إلا هو لاقتداره وتفوقه على معاصريه : «وقام مقام (محمد المحجوب ابن قاسم المحجوب، بعد وفاته يوم 3 مارس 1828) في الرئاسة أبو الفداء اسماعيل التميمي، فأعطيت القوس لباريها» (5).

والمؤرخ يسجل تكليف التميمي من طرف حمودة باشا باي (المتوفى سنة 1814) بالرد على محمد بن عبد الوهاب، بعد وصول رسالته من الجزيرة العربية إلى البلاد التونسية، فحرر التميمي رسالته المعروفة : المنح الإلاهية في طمس الضلالة الوهابية (6).

كما سجل المؤرخ تكليف الباي محمود، الشيخ التميمي بكتابة رسالة لإنهاء الخلاف بين حسن الهدة كبير المفتين بسوسة ومحمد الريغي القاضي بها. وهي مهمة رسمية في غاية الأهمية ولا يمكن أن يقوم بها إلا التميمي (7).

وعند كتابة عقود الزواج للعائلة المالكة، لا نجد إلا التميمي يقدم لتلك المهمات.

فعند تولّي محمود باي الحكم، بعد قتله ابن عمه، عثمان باي، وفي ثاني يوم لتوليه، أي يوم 22 ديسمبر 1814، كتب اسماعيل التميمي، القاضي، عقد زواج الوزير يوسف صاحب الطابع على بنت عم الباي، وكتب كذلك عقد الوزير سليمان كاهية على بنت الباي، وعقد يوسف كاهية على بنت اسماعيل كاهية وعقد خير الدين آغة على أختها (وأمهما بنت علي باشا باي) (8).

أما يوم 15 اكتوبر 1826 م، فقد كان خطيب عقد الأمراء والأميرة، الشيخ اسماعيل التميمي طبعا. فقد تم يومها كتابة عقد أبناء الباي حسين :

أ ـ امحمد على بنت شيخ الاسلام محمد بيرم

ب ـ محمد الصادق على ابنة خاله أحمد المنستيري

ج ـ حمودة ابن محمود باي على جارية تبناها أبوه

د ـ ابنة حسين باي على وزيره شاكير، صاحب الطابع (9).

وهذه الوجاهة للشيخ الباش مفتي التميمي لم تنس المؤرخ ما عرفه أستاذه من محن، وكيف أنه مرّ بها بصلابة ورباطة جأش، زادت في إعجاب التلميذ به.

4 ـ محنتا التميمي :

لقد مرّ الشيخ اسماعيل التميمي بمحنتين كبيرتين، في حياته :

ـ أولاهما، عند ثورة جند الترك على محمود باي ليلة غرة ماي 1816، وهي آخر ثورة الجند الانكشاري بتونس، بقيادة دالي باشا ومحمد الشوبان (وهما من أعيان حوانب الترك باردو) وقد جاءت هذه الثورة إثر تململ الأتراك من جراء منع القرصنة بضغوط أوروبية، وهو ما مثل نقصا في الموارد المالية للجند التركي بالايالة التونسية، وقد حمل الثوار، القاضي اسماعيل التميمي للديوان وأجبروه على كتابة رسالة خلع الباي محمود وابنه حسين ويصف لنا ابن أبي الضياف كيف تخلص القاضي التميمي من هذه الورطة الخطرة فاعتذر عن عدم القدرة على الكتابة لمرض ألم به بيده ولكنه، مع هذا، أجبر على إملاء رسالة خلع الباي وابنه، وأجبر كذلك على وضع خنفوسته أسفل الرسالة مستجيبا لأمر دالي باشا، زعيم المتمردين : «اضربوا خنفوس !»

يقول ابن أبي الضياف : «... سمعته أيضا من شيخنا أبي الفداء اسماعيل التميمي، وقد شهد الموطن من حين استدعائه إلى أن أتى مع الجماعة علو الداي

(10) ولكن المؤرخ يكمل ما لم يقصه اسماعيل التميمي عن الوزير سليمان كاهية وغيره ممن حضر الموطن (11).

ـ المحنة الثانية التي تعرض لها التميمي، فقد تمت بعد أربع سنوات وبالضبط يوم 20 أوت 1820، فقد تم نفيه لمدينة ماطر لمدة شهر وأسبوع واحد لوشاية به، ودون سماعه لتهمة «أنه استخرج من جفر أن دولة الباي قرب انقراضها، وأنه يطعن فيما لا يوافق الشرع من تصرف الدولة» (12) وفي نفس المحنة وقع نفي أتباعه وهم «العدل الحاج محمد بن يونس التميمي (الشاعر) إلى منزل تميم»، وسجن كل من : محمد العوضي، والحاج محمد القلال، وحسن الطباخ، والحاج حسن بن عياد ومحمد عياد شقيقه، بالكراكة حيث بقوا ثلاثة أيام.

وفي تلك المحنة، وقد حمل التميمي على كريطة، تم عزله من الإفتاء وسمي عوضه محمد بن محمد المحجوب.

وكان ابن أبي الضياف يعلق كلما ذكر هذه المحنة على ذلك بالتنديد بالحكم المطلق :

«. . . لنبإ فاسق قبل التبين بأنه يرقب زوال الدولة، ويخبر بشرح الجفر إلى غير ذلك من وساوس الحسدة في الملك المطلق» (13) وفي مكان آخر يقول :

«ولا سبب لسجن هؤلاء إلا اتباع الشهوة المطلقة الملكية» (14).

وبقي التميمي معزولا من كل منصب مدة أربع سنوات، بقي يدرّس في علو داره، مع إقبال من الطلاب رغم جفوة السلطة، «وفي رجب من السنة 1239 (مارس 1824 م)، رجع العلامة أبو الفداء اسماعيل التميمي لخطة الفتوى، وتقدم على الفقيه أبي عبد الله محمد ابن الشيخ أبي عبد الله محمد المحجوب» (15).

وكان ابن أبي الضياف، قد ذكر قبل محنة التميمي، محنتي استاذ هذا الأخير، الشيخ صالح الكواش، وكيف اضطر في المحنة الأولى إلى الفرار إلى اسطنبول وكيف نفاه الباي في المحنة الثانية، لمدة شهر إلى مدينة منزل تميم (16).

ولا شك أن خبر نفي صالح الكواش من رواية الأستاذ اسماعيل التميمي، ولعل التميمي تعرف على أستاذه صالح الكواش عند نفيه في مدينته منزل تميم ؟

ونحن نلاحظ هنا أن الأخبار التي فيها موعظة وعبرة وفيها استخلاص للدروس وفيها دليل على قوة شخصية المترجم له، هي في أحيان كثيرة من رواية التميمي لتلميذه. وهذه الاستنتاجات دليل على بصمات التميمي على مؤرخنا.

5 ـ الخطط التي تولاها التميمي، وتتبعها ابن أبي الضياف :

إعجاب ابن أبي الضياف بأستاذه وشيخه اسماعيل التميمي جعله يتتبع محطاته بكل دقة في ثنايا تاريخه مع ما خصصه لترجمته بشكل وافٍ في مستهل جزئه الثامن من تاريخه (17).

فقد بدأ اسماعيل التميمي بعد دراسته بجامع الزيتونة وتحصيله على أعلى شهائده شاهد عدل موثق بسوق البلاط، قرب منزله، وهناك كان «يأتي الوزير الكاتب أبو محمد حمودة بن عبد العزيز لمحل توثيقه، ولوعا بمحاضرته»، وكان الوزير جار التميمي في السكنى.

ثم درس التميمي بجامع الزيتونة :

وقد وقع تقديمه للشهادة على بناء دار حمودة باي بالقصبة.

ـ وتولى بعد ذلك خطة القضاء، يوم 18 ماي 1806 ودام في تلك الخطة عشر سنوات كاملة.

ـ ثم تولى خطة الإفتاء في مارس 1816 م لمدة ثلاثة أشهر فقط (18).

ـ وأرجع لخطة القضاء في جوان 1816 ولمدة أربع سنوات.

ـ ثم امتحن بالعزل والنفي لماطر (20 أوت 1820 لمدة 34 يوما) وصار يقرئ بداره كتاب : شرح العضد

لمختصر ابن الحاجب وهو كتاب أصول، لمدة أربع سنوات.

- وأرجع لخطة الفتوى يوم 26 مارس 1824

- وسمي رئيس الفتوى بعد حوالي أربع سنوات (فيفري مارس 1828 م) وبقي في ذلك المنصف مدة خمس سنوات ونيف إلى وفاته في أكتوبر (10) 1832 م.

وقد كتب له العلماء يستفتوه من فاس وقسنطينة والجزائر وطرابلس الغرب (19).

6 ـ قيمة العلم والتبرّك بالأولياء :

لا شك أن ابن أبي الضياف يجعل العلم والتعلم في المقام الأول، ويقدم ذلك على المناصب السياسية، وإن كان يعطيها ما تستحقه من تقدير.

وقد لاحظنا ميل ابن أبي الضياف إلى الأولياء الصالحين، وربما رغبته، في كثير من المرات، إلى الاستقالة من الوظيف الوزاري والتفرغ للعبادة والكتابة، يبدو ذلك من خلال رسائله إلى صديقه وحبيبه خير الدين التونسي، خصوصا عندما تظهر عليه علامات المرض من نقرس وغيره (انتفاخ رجله وضرورة ملازمته الفراش والراحة) (20).

ولعل هذا الاعتقاد قد تسرب إليه من البيئة التي عاش فيها، وبالخصوص من والده الحاج ابن الضياف الذي كان عميق الاعتقاد في التوسل بالأولياء.

من ذلك، اهتمامه المبكر بمصير ابنه أحمد، إذ ذهب بابنه الصبي إلى الولي الصالح سيدي يوسف بن دنون: «فوجد عنده الشيخ سيدي صالح الكواش ليقرؤوا له فاتحة ليكون حفاظا. فقال الكواش : ليكن مغروما. واتفقوا أخيرا على أن يكون حفاظا مغروما» (21).

ونفس التصرف، قام به الحاج ابن الضياف حين حمل ابنه الصبيّ إلى الولي سيدي أحمد بن سلمان، الشريف الصقلبي، ساكن منزل تميم. وأحمد بن سلمان هذا، تتلمذ على الشيخ صالح الكواش ودرّس هو وصالح الكواش اسماعيل التميمي، يقول ابن أبي الضياف، وكان «شيخ شيوخنا أبو الفداء اسماعيل التميمي، يلهج بجميل ذكره، وطيب آثاره، في محاضراته وأسماره» (22).

ومما أورده المؤرخ لإبراز مكانة التميمي، نصيحة الشيخ ابراهيم الرياحي، تلميذ التميمي، للأمير الطالب، احمد السناري، ابن أخي أمير سنار، من أرض الحبشة، الذي أتى لتونس لطلب العلم، بعد طلبه ذلك في مصر :

« ونبهه الشيخ ابراهيم إلى مشائخه، فأخذ عن الشيخ اسماعيل التميمي مقدارا وافرا من شرح المحلّى لجمع الجوامع . . . وخالط علماء تونس وامتزج بهم» (23).

وجمع الجوامع، كتاب في أصول الفقه لابن السبكي الشافعي المتوفى سنة 1369 م.

7 ـ منهج التّاريخ ومفهومه عند ابن أبي الضياف :

يبدو أن الشرط الأول هو التحرّي في نقل الأخبار، ولابد أن يتم ذلك عن الثقات، ولعل شيخه اسماعيل التميمي أول الثقات الذين يستشهد بهم في الاتحاف عشرات المرات.

يقول المؤرخ في ترجمته لأستاذه التميمي :

«ومن عادة صاحب الترجمة : الانصاف... سمعت ذلك منه مرارا... وله باع طويل في فن التاريخ، إذا تكلم في دولة، ترى كأنه من رجالها» (24).

ولعل هذه الشهادة المباشرة، هي ما يفسر اعتماد المؤرخ كثيرا على اسماعيل التميمي وتتلمذه بالتالي عليه في هذا الفن. فمن ذلك ما أورده من أخبار عن دولة الباشا علي (1735- 1756 م) (25).

يقول ابن أبي الضياف :

« ... يحب أن يظلم وحده، ويأنف أن يشاركه غيره فيه، جريئا على سفك الدماء، **لا سيما فيما يتعلق بالطاعة، يأخذ في ذلك بالظنة ولو صعفت، حتى أفرط في ذلك**

وخرج عن نطاق العقل، يقتل من يتهمه بالميل لعمه وبنيه، أو يأخذ ماله، لا أمان في دولته لأحد ...» (26).

ويضيف المؤرخ في نفس الصفحة :

« وحكاياته في ذلك سمر شيوخ الحاضرة، تلقيناها من شيخنا أبي العباس احمد الأبي الحنفي، وشيخنا أبي الفداء اسماعيل التميمي، ولهما ولوع بفن التاريخ ».

ثم يورد المؤرخ عشرات الأخبار عن تصرفات الباشا علي (صفحات 120، 121، 122، 123، و132) ويبدو أن كل هذه الاخبار من مصدري ابن أبي الضياف المذكورين الشيخ الأبي والشيخ التميمي.

ونفس الأمر يمكن أن يقال عما يورده عن قدوم محمد باي بن حسين باي من الجزائر ومقتل الباشا علي سنة 1756 م.

وينقد مؤرخنا المؤرخ حمودة بن عبد العزيز الذي ترك بياضا في تاريخه بخصوص مقتل الباشا علي(27) ولكنه يلاحظ أن المؤرخ محمد الصغير بن يوسف الحنفي الباجي ذكره لأنه كان معاصرا للأحداث :

«وإن كان الخبر مشهورا محفوظا عند شيوخ الحاضرة، وكان شيخنا أبو الفداء اسماعيل التميمي ينقله عن ثقات شهدوا الواقعة كأبي زيد عبد الرحمان البقلوطي كاتب الباشا وغيره من كتاب محمد باي وأخيه علي باي. ولا ينبئك مثل خبير ...» (28) وكثرا ما يكتب مثل هذا التعليق :

«وقضية ذلك مشهورة في الناس، وفي دفاتر الجباية يومئذ، وسمعتها من شيخنا عالم الملة أبي الفداء اسماعيل التميمي رحمه الله» (ج 2 ص 173).

فابن أبي الضياف يتبع إذن منهجا صارما في تأليفه التاريخي عماده التحري والنقل عن الثقات ومقابلة الروايات ونقد زملائه المؤرخين والغمز عليهم إذا ما داخل تآليفهم الهوى والميولات الشخصية، وتنويهه بالنزهاء منهم وخصوصا نجده ينقد، في طيات تاريخه الحكم المطلق، عديد المرات، في ثبات لا يتزعزع، مثله، مثل أستاذه اسماعيل التميمي، وذلك دليل قناعة عميقة اكتسبها من معايناته للتجاوزات التي لا تحصى من طرف الحكام. ولمقارنته ذلك بما هو في خارج البلاد.

8 ـ التميمي، مصدر من الدرجة الأولى في البحث عن الأخبار المهمّة والخطيرة :

لعل الأمثلة التي سقناها في الصفحات السابقة تدل على أهمية اسماعيل التميمي كمصدر هام من مصادر المؤرخ ابن أبي الضياف، ولكننا نرى أن نضيف بعض الأمثلة للتأكيد على هذا الجانب، حتى نزيل كل تردد في قبول ذلك أو أي تقليل لهذا الدور.

أ ـ حصافة التميمي القاضي :

يورد ابن أبي الضياف حكاية الرجل الذي قتل في منوبة والذي صاح قبل أن يلفظ أنفاسه «يضربني عمر» كان ذلك زمن الداي الحاج مصطفى قارة أكون المرادي (1665- 1666) زمن حمودة باشا المرادي. فأحضر الداي كل من اسمه عمر في منوبة وكيف عرف أخيرا المجرم بالحدس (29).

«سمعت ذلك من شيخ شيوخنا العلامة الحافظ أبي الفداء اسماعيل التميمي في تقريره للسياسات الشرعية واستعمال الحدس في القرائن والجلب للإقرار».

ويضيف ابن أبي الضياف عن أستاذه ... «وله في ذلك حكايات ينقلها العامة خلف عن سلف».

ب ـ أورد ابن أبي الضياف خبرا محوريا في التاريخ الحسيني، حول عزم حسين بن علي، مؤسس الدولة، نقل ولاية العهد لابنه محمد الرشيد وذلك بعد عزل ابن أخيه الباشا علي من ولاية العهد وتكليف ابنه هو، الرشيد باي للسفر بالمحال. وقد جاء الخبر في شكل استشارة طلبها الباي حسين من ثقته الشيخ محمد زيتونة المنستيري وكانا على انفراد، في نيته القيام بذلك. وقد

طلب الشيخ زيتونة من الباي التريث والتأني لخطورة المسألة. وكان ذلك سنة 1724 م. ولكن الباي لم يتبع النصيحة وكان ذلك سببا في اندلاع حرب أهلية بالمملكة دامت أكثر من خمس سنوات ذهبت بالأخضر واليابس وجعلت البلاد تنقسم إلى باشية وحسنية، انتهت في مرحلة أولى بمقتل حسين بن علي وفي مرحلة ثانية بمقتل الباشا على سنة 1756 م.

«سمعت ذلك من شيخ شيوخنا العلامة الحافظ أبي الفداء اسماعيل التميمي، نقلا عن شيوخه . . » (30).

ج ـ محاولة اغتيال حمودة بن عبد العزيز :

أورد خبر تلك المحاولة ضد الوزير الكاتب، على إثر حكاية رشوة، عن أستاذه اسماعيل التميمي (31)

د ـ خبر مقتل الوزير محمد العربي زروق :

كان ذلك سنة 1822 م، وتم بعد أن تسبب في مقتل يوسف صاحب الطابع سنة 1815 م.

«وسمعت أخبار هذين الوزيرين من الشيخ أبي الفداء اسماعيل التميمي ومن والدي، رحمهما الله وما راءٍ كمن سمع نسأل الله أن يغفر لهما وهو الغفور الرحيم» (32).

9ـ تراجم العلماء والأعيان التي مصدرها : اسماعيل التميمي .

إنّ فنّ الترجمة من أجلّ الفنون، لذلك خصص ابن أبي الضياف جزءا كاملا من تاريخه لهذا الفن (33).

وقد نقل حرفيا في تاريخه تراجم أئمة جامع الزيتونة التي حررها اسماعيل التميمي ولم يضف إليها إلا بضعة تراجم لا تزيد على عدد أصابع اليد الواحدة.

ونحن لا نشك أن التراجم التي استمد مادتها من أستاذه كثيرة جدا وإن لم يشر لذلك مباشرة. ولكننا سنذكر فقط تلك التي ذكر فيها مصدره بالاسم، وعددها يقارب العشرين.

أ ـ محمد المناعي، يذكره كتلميذ لصالح الكواش وللشيخ اسماعيل التميمي ولابراهيم الرياحي

ب ـ محمد الشافعي التليلي، يقول عنه (ج 8 ص 50):

«وله في الفقه المالكي يد طولى وباع في الحفظ حتى كاد أن يحفظ كتاب الجوهر لابن شاس . وكان شيخنا أبو الفداء اسماعيل التميمي يثني على حفظه ويباهينا به».

ج ـ الوزير مصطفى خوجة، يقول ابن أبي الضياف عنه :

«سمعت ترجمة هذا الفاضل من والدي ومن شيخنا وشيخ شيوخنا القاضي اسماعيل التميمي، وغير واحد... (34).

وفي ثنايا الترجمة، يعلق مؤرخنا على خبر وفاة علي باي بن الحسين لما بلغ الوزير ذلك بقوله على لسانه مندداً بالحكم المطلق : «لو بلغني نعيه وأنا بالاسكندرية، ما قدمت حتى أنظر الحال والحال أن المتولي (للسلطة بعد وفاة الأب، هو الابن حمودة باي) ابن تربيته، ومنزلته في هذا البيت منزلة الأب البر الشفيق، فانظر حال الوزراء في الملك المطلق الذي لا ينبغي إلا لله الواحد الخالق، كما تقدم في العقد الأول من المقدمة».

د ـ محمد بن حسن الهدة، يقول عنه ابن أبي الضياف : (35)

« وكان عالما محققا . . . ذا فكر وقاد، يلتفت إلى الصعاب فتنقاد... وسرت فتاويه في الحاضر والباد، محببا إلى الناس، معظما عند الخاصة والعامة، وكان شيخنا أبو الفداء اسماعيل التميمي يجليه بأكثر من هذا».

هـ ـ حمودة بن عبد العزيز، المتوفى سنة 1787 (1788)

الوزير، المؤرخ يقول ابن أبي الضياف :

«سمعت من شيخنا العلامة القاضي اسماعيل التميمي، وهو الذي حفظت منه ترجمة هذا الشيخ قال: «إنه كان يجلس عندي بدكان الشهادة في سوق البلاط لقربه من داره . . . » (36).

و ـ محمد الطويبي المتوفى سنة 1803، قاضي الحاضرة وإمام الجامع الأعظم :

«سمعت ترجمته بأبلغ من هذا من شيخنا الراوية القاضي اسماعيل التميمي . . . » (37)

ز ـ محمد الكيلاني، موثق، أصيل طرابلس توفي 1802/ 1803.

«سمعت ترجمته من شيخ الشيوخ أبي الفداء القاضي اسماعيل التميمي» (38).

ح ـ صالح الكواش، المتوفى غرة فيفري 1804 والمدفون قرب الإمام ابن عرفة، لقد امتحن الكواش مرة أولى بالفرار من بطش الباشا علي إلى خارج المملكة، ملتجئا إلى اسطمبول، ومرة ثانية امتحن بالنفي لمدينة منزل تميم لمدة شهر، كل ذلك، نتيجة الحكم المطلق.

يقول ابن أبي الضياف :

«سمعنا ترجمة هذا العلم ممن لا ينقطع بهم عمله، وهم تلاميذه الذين أدركناهم، كبركة العصر أبي اسحاق سيدي ابراهيم الرياحي والعالم الراوية أبي الفداء القاضي اسماعيل التميمي وغيرهما من تلاميذه... »(39).

ط ـ عمر بن قاسم المحجوب المتوفى سنة 1807

« سمعت ترجمة هذا الشيخ من العلامة الراوية أبي الفداء القاضي اسماعيل التميمي ومن والدي، رحمهما الله، وغيرهما » (40).

ي ـ محمد الفراتي، الصفاقسي ويعرف بالشافعي، المتوفى سنة 1824 م

«ثم ارتحل لتونس فأخذ عن أعيان، منهم العلامة أبو الفداء اسماعيل التميمي وغيره ورجع لبلده فتقدم لخطة الفتوى بها».

ك ـ محمد البحري بن عبد الستار، المتوفى سنة 1838 م، هو شيخ ابن أبي الضياف ومعاصر التميمي.

«وتقدم لخطة القضاء بالحاضرة، فحل المشكلات وفصل النوازل الموقوفة وصدع بالحق، لا تأخذه في الله لومة لائم، ويرجع في توقفه لشيخ الفتوى أبي الفداء اسماعيل التميمي، وربما يعارضه، فيرجع الشيخ لفهمه ويدعو له» (41).

ل ـ محمد الشاذلي المؤدب، المتوفى سنة 1847، وهو جار اسماعيل التميمي

«وكان ممتزجا بإمام الفقه أبي الفداء اسماعيل التميمي يسامره وانتفع من مسامرته بالفقه وأصوله وتخاريجه. . . وأكره على خطة القضاء . . . وسلك سنن المتقين من مشاورته العلماء المفتين » (42)

م ـ محمد بن محمد المحجوب، المتوفى سنة 1847 م.

«وتقدم لخطة الفتوى. . . عوض عالم الملة أبي الفداء اسماعيل التميمي، لما امتحن. ووقف في الخطة عند حده، وحافظ على بناء أبيه وجدّه، قانعا بالاسم، ولم يزل على حاله، مقتديا بآله» (43).

ونحن نرى هنا لمزا واضحا من المؤرخ على محمد المحجوب هذا، لأنه قبل خطة الفتوى عند عزل التميمي ظلما.

ن ـ الحاج محمد بن يونس التميمي، المتوفى سنة 1846 م.

«ولازم ركن العلم أبا الفداء اسماعيل التميمي. . . وامتحن بالنفي ثم تسرح في محنة الشيخ اسماعيل ».

إن الحاج بن يونس، شاعر معتبر، ترك لنا موشحة وعددا من القطع الشعرية، وهو، مثل اسماعيل، ابن منزل تميم ولعله قريبه ؟ وكان كاتبه الخاص (44).

س ـ ابراهيم الرياحي، المتوفى سنة 1850 بالطاعون الذي ضرب تونس :

«أخذ الأصول عن إمامه أبي الفداء الشيخ سيدي اسماعيل التميمي»

وكان الرياحي قد امتنع عن تولي خطة القضاء لما

عرضت عليه : « فامتنع وتعلل بأنه لا يسوغ له أن يتقدم على شيخه أبي الفداء اسماعيل التميمي وأبي العباس أحمد بوخريص وأنهما أصلح للخطة منه لمباشرتهما التوثيق وهو الأس في فقه القضاء، إلى غير ذلك من المعاذير».

وقبل الرياحي الولاية ظاهرا وفرّ لزغوان لمقام سيدي علي عزوز. «ولما قدم الباي الشيخ اسماعيل للخطة، رجع الشيخ ابراهيم إلى ما ألفه واعتاده من التدريس والإفادة».

وقدم الباشا حسين باي ابراهيم الرياحي لرئاسة أهل الشورى من المفتين بعد وفاة أستاذه، وقبل الرياحي الموضوع بعد أن قال له الحاضرون : «قد تعين الأمر عليك شرعا بعد وفاة الشيخ اسماعيل...» (45).

ع ـ محمد الريغي، توفي سنة 1853، عن سن عالية.

تولى القضاء بسوسة، ودخل في خلاف مع مفتي سوسة حسن الهدة وذلك سنة 1818، وقد كتب اسماعيل التميمي رسالة مهمة بصفحتين اثنتين لرأب الخلاف، ولكن ذلك لم يأت بنتيجة فصرف الريغي عن القضاء برهة من الزمن. ثم ولي الفتوى بسوسة بعد أربع سنوات أي سنة 1822 م ثم صار رئيس المجلس الشرعي بها سنة 1833 م (46) . يقول ابن أبي الضياف عن الريغي الأب مظهرا جرأته :

«وله عند الملوك إجلال وتعظيم، سمعت من شيخنا العالم الراوية القاضي اسماعيل التميمي، أن هذا الفاضل لا تأخذه في الله لومة لائم، وذلك أن علي باشا بن محمد، لما غلب عمه، واستولى على البلاد ومنها سوسة، قتل منها ما شاء».

واعترض الريغي على ذلك وقدم الحجج «فسكت الباشا ... »(47).

ف ـ محمد بن ملوكة، المتوفى سنة 1860. يقول ابن أبي الضياف :

« بلغه أن العلامة القاضي اسماعيل التميمي ذكره في مجلسه بما ينقص مقامه فأتاه إلى داره وقال له : «بلغني ما ذكرتني به، وإني أقبح مما ذكرت، وأتيتك لتعلم أني سامحتك في الدنيا والآخرة، فقل ما شئت، وأنت في حلّ مني، لأنك من الأشراف، ولا أحب أن الله يعاتب شريفا من أجلي». فخجل الشيخ، وتسامحا، غفر الله لهما، وصار الشيخ اسماعيل بعد ذلك يعبر عليه بالولي في لسان الشرع... وكنت من تلاميذه الساكنين بزاويته (المعروفة خارج باب القرجاني)..

وترك شرحا نفيسا على الدرة في الفرائض، ولم ينقطع به عمله ولا اسمه» (48).

ص ـ صالح الغنوشي، المتوفى بسوسة سنة 1860 م

«وكان شيخنا أبو الفداء اسماعيل التميمي يطيل الثناء على علمه ودقة فهمه» (49).

ق ـ علي بن بلغيث البكري، وهو آخر أئمة جامع الزيتونة وعددهم ثلاثة وعشرون الذين ترجم لهم اسماعيل التميمي، وقد نقل ابن أبي الضياف تراجمهم حرفيا عن أستاذه ثم أكمل ذلك ببعض التراجم المختصرة. يقول المؤرخ :

«أطلعني محمد الطاهر بن عاشور على تقييد بخط شيخ شيوخنا العلامة الراوية أبي الفداء القاضي اسماعيل التميمي ذكر فيه ما علم من أئمة الجامع عمّره الله من لدن ابن عرفة إلى (علي بن بلغيث البكري) رأيت إلحاق مضمونه بهذه الترجمة باختصار، ولا يخلو من فائدة» (50).

ر ـ محمد الطاهر بن عاشور، المتوفى سنة 1868 م. يقول عنه مؤرخنا :

«يحذو في الفقه حذو العلامة أبي الفداء اسماعيل التميمي من مشاركة الأصول بالفروع، لا يذكر فقها وترجيحا إلا بحديثه ويقول : «لا يعجبني أن أقول هكذا قال الفقهاء، وما يمنعني أن أعلم الدليل مثل ما علموه ؟» (51) ومع هذا الإعجاب بهذا الشيخ، فإن ابن أبي الضياف ينتقد محمد الطاهر بن عاشور (الجد) في نقطتين اثنتين :

أ ـ في تعامله مع الأحباس ضد نص المحبس

ب ـ في تماشيه مع الصادق باي في حكمه المطلق واستجابته لكل طلباته

وهذا النقد نابع من نقد الناس لبن عاشور وكذلك من رأي ابن أبي الضياف العميق، كمصلح وكرافض لكل أشكال الحكم غير المقيد بقوانين.

الخاتمـــــــة :

أ ـ بعد استعراضنا لهذه التراجم القليلة، من جملة 196 ترجمة في الاتحاف وما تخللها من تنويه ابن أبي الضياف بأستاذه وشيخه وما جاء فيها من دقة في المعلومة ومن تشويق في الأخبار، يمكننا أن نؤكد على أن التميمي كان أكثر أساتذه المؤرخ تأثيرا فيه وعليه، لا فقط في سيرته، بل وفي منهجه كمؤرخ (52).

ب ـ وفعلا، فالقاسم المشترك بينهما هو الولع بالتاريخ وإيمانهما بسلبيات الحكم المطلق وإن كان هذا الموقف أوضح منه عند المؤرخ، أكثر مما هو عند الفقيه. فإن غلب التأريخ عند ابن أبي الضياف، فإن الفقه والاجتهاد فيه كان أوضح لدى الشيخ ولدى الأستاذ، مع تمهر اسماعيل في التوثيق والفرائض على يد جده أحمد التميمي، المدعو حميدة التميمي، المتوفى مسنا، في نفس سنة وفاة الحفيد، أي سنة 1832 م.

وبجانب التراجم، رأينا كذلك أن حضور اسماعيل التميمي، كان مبثوثا في كامل أقسام الاتحاف، مما يدل على تأثر وتأثير ملازمين لمؤرخنا وعلى إعجاب كبير بالأستاذ مما عمق لدى ابن أبي الضياف نزعة الإصلاح لديه واختيار ذلك منهجا أوحد لازمه طوال حياته.

المصادر والمراجع

1) دار الكتب الوطنية، مخطوط عدد 8123، انظر دراسة قيمة عن تلك الفتاوي بقلم: محمد العزيز بن عاشور (بالفرنسية)
L'organisation de la justice religieuse dans la Tunisie husaynite (18e et 19e siècles) – IBLA – n° 153 – 1984 – 1 – P. 57 – 92
2) ح.ح عبد الوهاب، كتاب العمر الدار العربية للكتاب . مجلد 2 (2001) من ص 452 إلى ص 455
3) حرز الزروع، أي تقدير زكاة حبوب المزروعات بالحدس والتقدير على وجه التقريب وفي ذلك حيف وشطط على الفلاحين
4) الاتحاف جزء 3 ص 160
5) المرجع السابق جزء 7 ص 152 . نفس الاعجاب نجده حين يتحدث التلميذ عن وفاة الأستاذ يوم الاربعاء 10 اكتوبر 1832 : «توفي عالم الأمة ودستور المالكية... وحضر جنازته الباي وأبناؤه ورجال دولته وحمل نعشه وصلى عليه الشيخ الامام ابو عبد الله محمد الشريف بجامع الزيتونة، امام باب البهور... » الاتحاف الجزء الثالث ص 185
6) م.س . الجزء الثالث ص 63 و64
7) م.س . نفس الجزء ص 126 و127 . انظر نص الرسالة كاملا، وهو يعطينا فكرة دقيقة عن اسلوب التميمي في التحرير
8) م. س . نفس الجزء ص 106 . أربعة عقود زواج ملكية تكتب في يوم واحد والهدف منها تطمين جانب الوزير يوسف صاحب الطابع الوزير القوي والغني جدا، والذي كان وراء تعيين عثمان باي المقتول، قبل أن يتم قتله بدوره بعد شهر واحد يوم 23 جانفي 1815

9) المصدر السابق الجزء الثالث ص 159
10) م . س . الجزء الثالث من ص 117 إلى ص 121
11) أمر الباي حسين بعد أن فشلت المؤامرة وقتل رأسها دالي باشا وفرار محمد الشوبان . بنسيان المؤامرة وعدم الخوض فيها
12) المصدر السابق، الجزء الثالث ص 132 و133
13) مصدر سابق . الجزء الثامن ص 12
14) م . س . الجزء الثالث ص 132 انظر كذلك كتاب محمد محفوظ، ابن أبي الضياف، حياته، نظرات في تاريخه دار بوسلامة تونس 1983 ص 15 16، وقع تسريح التميمي من ماطر يوم 26 سبتمبر 1820
15) م . س . الجزء الثالث ص 146، وربما ترجع نقمة الباي على الشيخ اسماعيل، للدور السلبي الذي لعبه الشيخ عند ثورة الترك قبل أربع سنوات، وبقي ذلك مكتوما في صدره ضده طوال تلك المدة.
16) المصدر السابق الجزء السابع ص 44 و45
17) المصدر السابق الجزء الثامن صفحات 11 12 13 و 14
الاتحاف الجزء 7 ص 126، ترجمة احمد بن سلمان، ويورد المؤرخ حكاية كشف رأس احمد بن سلمان، في ليلة شتوية باردة لطلب شفاء حبيب للشيخ صالح الكواش، لأن بن سلمان شديد الحساسية في رأسه، وأن الله لا يرضى بأذاء محبوبه الولي طويلا، ولا بد أن يبرئ المريض !! « سمعت ذلك من الشيخ اسماعيل في مجالسه طويلا». يضيف ابن أبي الضياف.
18) «وفي ربيع الثاني من سنة 1230 هـ (مارس، أفريل 1816 م لا 1815 كما طبع في الكتاب غلطا) قدم الباي لخطة القضاء بالحاضرة، شيخ الشيوخ العالم أبا العباس أحمد بوخريص، وقدم للفتوى العلامة أبا الفداء اسماعيل التميمي، ثم رجّعه لخطة القضاء لانعكاس نور بصر القاضي إلى بصيرته بعد أشهر (أي، عمي أحمد بوخريص) » الاتحاف، الجزء الثالث ص 113
19) لمزيد التفاصيل حول حياة التميمي انظر الاتحاف ج 3 ص 130 حول موت حسن بن عبد الكبير الشريف بالطاعون وكذلك الجزء الثالث ص 162
20) محمد صالح مزالي من رسائل ابن أبي الضياف، تتمة لاتحاف أهل الزمان . الدار التونسية للنشر تونس 1969 (ص 15 19 28 34 الخ)

21) الاتحاف الجزء الأول صفحات II و III
22) الاتحاف ـ الجزء 7 ـ ص 126 ، ترجمة أحمد بن سلمان . ويورد المؤرخ حكاية كشف رأس أحمد بن سلمان ، في ليلة شتوية باردة لطلب شفاء حبيب للشيخ صالح الكواش ، لأن بن سلمان شديد الحساسية في رأسه ، وأن الله لا يرضى بأذاء محبوبه الولي طويلا ، ولا بد أن يبرئ المريض !! « سمعت ذلك من الشيخ اسماعيل في مجالسه طويلا . » يضيف ابن أبي الضياف .
23) مصدر سابق الجزء الثالث ص 124 125 و126
24) م . س . الجزء الثامن، ص 13
25) ينوه المؤرخ بمصطفى بيرم الذي كان «حسن المحادثة، لا سيما في فن التاريخ، فقد أخذه عن أخيه (شيخ الاسلام محمد بيرم الثاني) من أيام صباه» (ج 8 ص 175)، وقد أخذ مصطفى بيرم هذا عن الشيخ اسماعيل التميمي «مختصر ابن الحاجب الأصلي بشرح العضد» في النّحو ـ توفي مصطفى بيرم، القاضي والمفتي، أوائل فيفري 1870، فهو معاصر لابن أبي الضياف.
26) الاتحاف ج 2 ص 119 وما بعدها
27) الاتحاف ج 2 ص 146 . وفي ص 173 ينقده كذلك لعدم ذكره لحادثة عامل الوطن القبلي محمد المورالي. وتقديم قاضي باردو منصور المنزلي على أمور الجباية . . .
28) م . س . ج 2 نفس الصفحة. وابن أبي الضياف، كثيرا ما يستعمل شهود العيان كمصدر من مصادر تاريخه، وكأنه صحفي، ينقل ما سمعه ممن عايش الحدث مثل وصفه لأثر سيل الماء الذي مثل فاجعة:

«ومشيخة الحاضرة وعجائزها الذين أصابهم حاطم هذا السيل، ورأووا بأعينهم الأخذ الوبيل، يتحدثون بما يقضي الانسان منه العجب» (ص152).
29) الاتحاف الجزء الثاني ص 41
30) م . س . ج 2 ص 104 و 105
31) م . س . ج 3 ص 18 و19
32) م . س . الجزء السابع ص 132
ويضيف المؤرخ حول محمد العربي زروق : « له مشاركة علمية، قويت بمخالطة العلماء، وله امتزاج قوي بشيخنا أبي الفداء اسماعيل التميمي، يربي على إخوة النسب . . . » وقد رثى الوزير العالم الأديب المفتي أبو عبد الله محمد الخضار.
33) الشيباني بنبلغيث : أهمية تراجم أحمد بن أبي الضياف من خلال الجزء السابع من كتاب الاتحاف . *الحياة الثقافية س 25 عدد 115 ماي 2000 ص 44 وما بعدها*
34) المصدر المذكور، ج 7 ص 38
35) المصدر المذكور، ج 7 ص 15 توفي الهدة سنة 1782 ودفن في سوسة، موطنه. ارتحل في طلب العلم إلى مصر، ودرس في سوسة، ثم امتحن بمفارقة بلده إلى الحاضرة، وله مصنفات جليلة.
إن رأي التميمي الذي يورده تلميذه هنا فيه إقرار بإعجاب التميمي بالهدة . ولكن فيه نوع من النقد من المؤرخ للتميمي كذلك، وكأنه يقلل، مع مرور الزمن من إعجاب الأستاذ
36) م . س . ج 7 ص 24، ومعلوم أن ابن أبي الضياف كثيرا ما كان ينقد المؤرخ حمودة بن عبد العزيز في منهجه البعيد عن الموضوعية في كتابه التاريخي الذي ألفه
37) م . س . ج 7 ص 42، هذه الشهادة تبرز إعجاب التميمي الكبير بالطويبي
38) م . س . ج 7 ص 43
39) م . س . ج 7 ص 44
40) م . س . ج 7 ص 55، وعمر المحجوب هذا هو صاحب أحد الردود على رسالة الوهابي مثل التميمي (انظر ابن أبي الضياف، ج 3 ص 64 وما بعدها). وعمر هذا هو الذي أشار على الباي بتسمية ابراهيم الرياحي في خطة القضاء، ففر الرياحي من ذلك وسمي مكانه أستاذه اسماعيل التميمي (افريل، ماي 1806 م).
41) م . س . ج 8 ص 36 . وقد فصل ابن أبي الضياف القول في خلافه مع التميمي . الجزء 8 ص 13 دفن محمد البحري بزاوية سيدي أبي عصيدة، قرب دار أبيه.
42) م . س . ج 8 ص 62
43) م . س . ج 8 ص 63
44) م . س . ج 8 ص 65
45) م . س . ج 7 ص 74 و87
46) م . س . ج 8 ص 92
47) م . س . ج 7 ص 24 -25
48) م . س . ج 8 ص 110 -111
49) م . س . ج 8 ص 111
50) م . س . ج 7 ص 60 -61 إلى ص 69، نقلا عن التميمي
51) م . س. ج 8 ص 166 . وهذا يذكرنا بما ورد في ترجمة التميمي (ج 8 ص 12) «قال حافظ المذهب (اسماعيل التميمي) : « لكنني أعلم اعتماد كل متكلم في المسألة على أي دليل » (وذلك عند الحديث عن خلافه مع محمد المحجوب، كبير أهل الشورى.
52) كثيرا ما ينعت المؤرخ أستاذه بصفات مثل : « شيخ شيوخنا، العلامة الحافظ » (ج 2 ص 104)» عالم المالكية . . » (ج 3 ص 130) « العالم المحقق (المجتهد . . » (ج 3 ص 162) «شيخنا، عالم الملة . . » (ج

2 ص 173) الخ . .
53) م الاتحاف ج 7 ص 163

بعض المراجع التكميلة :

1) لطفي الجراي، الحركية الاجتماعية والسياسية والثقافية بتونس في القرن 19 م من خلال كتاب الاتحاف أطروحة حلقة ثالثة، الجامعة الزيتونية المعهد الأعلى للحضارة الاسلامية قسم الثقافة الاسلامية تحت إشراف الاستاذ د. حميدة النيفر (سجلت سنة 1991)

(فيها حديث عن مصادر ابن أبي الضياف، خصوصا، مشاهداته وتجاربه وروايات أبيه وشيوخه، وعن منهجه التاريخي)

2) رسالة المناعي إلى المشير الأول أحمد باي في الشكوى من أحمد بن أبي الضياف وسائر أعدائه، الدار التونسية للنشر 1977 م

3) خليفة الطالبي : الفئات الاجتماعية بتونس عند ابن أبي الضياف من خلال الاتحاف، شهادة كفاءة في البحث (مرقونة)

4) الحفناوي الماجري، الأسس المنهجية ونظام التناقض في فكر ابن أبي الضياف مجلة الاتحاف س 1 عدد 5 ماي 1986

5) د. الضاوي خوالدية، الأسر والذوات التونسية في القرن التاسع عشر من خلال : اتحاف أهل الزمان لأحمد بن أبي الضياف طبعة ثانية 2008 326 ص .

6) محمد اليعلاوي، ملاحظات خفات، حول أدب ابن أبي الضياف في بعض رسائله والاتحاف، رحاب المعرفة (من ص 202 إلى ص 208)

7) د. الهادي حمودة الغزي : في النثر في القرنين 18 -19 الفكر عدد 7 س 17 افريل 1972

8) د. جلول عزونة، دراسات حضارية عن تونس (أعلام مدن كتب) دار الاتحاف 2001 (212 ص)، الشيخ اسماعيل التميمي (من ص 43 إلى ص 58)

9) ب . ع. ح القلعة الكبرى من خلال الاتحاف الصحافة 27/ 5/ 2007 ص 14

10) Ben Achour M Aziz, catégories de la société tunisoise dans la deuxième moitié du XIXe siecle, (INAA) – Ministère des affaires culturelles – 1989 -

11) Aziz Ben Achour (M), Les ulémas à Tunis au XVIIIe et XIXe siècles- Thèse de 3e cycle – Paris- Sorbonne

12) Demeerseman (A) , catégories sociales en Tunisie du XIXe siècle d'après la chronique de A.Ibn Dyab – Tunis, 1970 – (IBLA n° 125 – pp.69 – 101. (n° 117 – 1967 – 123, 124 – 1969)

13) Jdey Ahmed, La penssée sociale, politique et culturelle de Ben Dhiaf (thèse de doctorat) – fondation Témimi

وعي الفقيه بحركة التّاريخ في القرن 18 الشّيخ محمد بن حسين بيرم ورسالته في السّياسة الشّرعيّة

جميلة المملوك / باحثة، تونس

مدخل :

إن الغاية من هذا البحث الكشف عن فكر شخصية علمية شغلت منصبي الافتاء والتدريس خمسا وأربعين سنة.

وساهمت في إثراء المدونة الفقهية وإرساء قواعد الفكر الاجتهادي بإعمال العقل ومراعاة الظرف وتحقيق المقصد من الشريعة الإسلامية.

أبو عبد الله محمد بن حسين بيرم المشهور بيرم الأول (1) هو أحد أبناء هذه الأسرة العلمية الحنفية التي تداولت على خطة الافتاء ومشيخة الإسلام خلال قرن ونصف وعاصرت البايات الحسينيين الذين اتخذوا المذهب الحنفي مذهبا رسميا واستندوا إلى علمائه لتوطيد سلطانهم واستشارتهم في مجالي الدين والدنيا.

يقول الدكتور رشاد الإمام : «وكان للباي مستشارون عديدون لعل أهمهم شيخ الإسلام محمد بن حسين بيرم (2).

التعريف بالشيخ محمد بيرم الأول :

ولد محمد بن حسين بيرم بحاضرة تونس عام 1718 وتوفي بها عام 1800. درس على أقطاب شيوخ عصره المنطق والبلاغة وعلوم اللغة وأخذ الفقه الحنفي عن الشيخ البارودي (3) تتلمذ عليه المفتي المالكي بالحاضرة محمد المحجوب (4) وعبد الرحمان الفراتي (5) قاضي صفاقس والوزير الكاتب الأديب حمودة بن عبد العزيز (6) الذي ترجم له في كتابه «التاريخ الباشي» شيخنا المفتي الأكبر أبو عبد الله محمد حسين بيرم عالم الحنفية بالمغرب».

تقلد الشيخ منصب الإفتاء خمسا وأربعين سنة وفي عهد باشا الأول (7) انقلبت الأحوال وانقسمت البلاد وعمتها الفتن فدخل السجن ثم التجأ بعد خروجه إلى إحدى الزوايا للتدريس.

دواعي التأليف؟

بعد سقوط دولة علي باشا وقيام دولة أبناء حسين بن علي سمي مفتيا حنفيا عام 1756 وبعد وفاة شيخه حسين

الباروديّ قدّمه الباي لرئاسة الفتوى الحنفية واستمر فيها في عهد حمودة باشا الذي قرّبه وطلب منه أن يصنف له رسالة تمكّنه من إجراء الترتيبات اللازمة للإصلاح خاصة في شأن إبعاد جند الترك عن السلطات المدنية والعسكرية وقد حالوا دون تنفيذه لسياسته الإصلاحية وأكثروا من الفتن والجرائم وأعمال الشغب (8).

استلم حمودة باشا مقاليد السلطة بعد أن درّبه والده على تحمّل مسؤوليات عديدة منها قيادة الجيش، وكان شغوفا بإنجازات الثورة الفرنسية ومطلعا على أخبار أوروبا وشؤونها، ومن ذلك أنه أعجب بدستور جمهورية فرنسا وقد اطلع عليه بعد أن ترجم له خصيصا.

لذلك لا نستبعد طلبه من الشيخ محمد بيرم الأول وضع قانون يعتمد عليه في حكمه وهو القانون الذي ظهر في شكل رسالة تحت إسم السياسات الشرعية.

وبذلك كان حمودة باشا أول البايات الذين انفتحوا على الغرب وتطلعوا إلى إحداث إصلاحات عسكرية وإدارية رغبة في إعادة هيكلة مجتمعه وذلك بإعطاء سكان البلاد من غير جند الترك فرص عمل ومساهمة في بناء الدولة وبحثا عن الأمن والاستقرار بعد حقبة من الاضطرابات والتقلبات السياسية.

فكيف يمكن لهذه الرسالة أن تكون «في معظمها تسوّغ ما يوطد سلطة حمودة باشا ويطلق يده فيما يراه صالحا لإجراء إصلاحاته وتنظيماته الجديدة»(9).

التعريف بالرسالة :

توجد نسخة مخطوطة من الرسالة بدار الكتب الوطنية تحت رقم 470 عنوانها : «الرسالة البيرمية في السياسة الشرعية».

كما أن هناك نسخة مطبوعة حقّقها الأستاذ محمد العسلي (10) طبعت بمركز جمعه الماجد للثقافة والتراث بدبي سنة 2002 ويقول إنه اعتمد في تحقيقه على نسخة مخطوطة محفوظة بالخزانة العامة للكتب بالمغرب تحت رقم 1164 وعلى نسخه مطبوعة سنة 1888 بالمطبعة الإعلامية بالقاهرة تحت عنوان «نبذة في بعض القواعد الشرعية المرشدة لحفظ الإدارة الكلية».

وتشتمل الرسالة على مقدمة وأربعة فصول وخاتمة استهلّها المؤلف بتقديم مصادره وسنعود إلى هذه المصادر ونبين كيفية اعتماده عليها.

ثم انتقل إلى تحديد مفهوم السياسة الشرعية مستعرضا قول ابن عقيل (11) والكفوي (12) في تعريفها إذ يقول الأول: «ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي» (13).

ويقول الكفوي في كلياته : هي استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجّي في العاجل والأجل وهي من الأنبياء على الخاصة و العامة في ظاهرهم وباطنهم».

ويعتبر الشيخ محمد بيرم السياسة الشرعية من أوكد المعارف التي لا بد للقضاة والحكام التسلّح بها واكتساب المهارات في تتبع القرائن والكشف عن الأمارات إلى جانب حذقهم لفقه الأحكام وذلك لقمع الشر والفساد وإصلاح أحوال العباد.

ويؤكد على مشروعيتها في الفصل الأول: «اعلم أن السياسة نوعان: سياسة ظالمة فالشريعة حرّمتها وسياسة عادلة تخرج الحق من الظلم وتردع أهل الفساد، فالشريعة توجب المصير إليها والتعويل عليها مع التوسّط من غير تفريط وإفراط إذ من قطع النظر عنها إلا فيما قلّ فقد ضيّع الحقوق وعطّل الحدود وأعان أهل الفساد.

ومن توسع فيها فقد خرج عن قانون الشّرع إلى أنواع من الظّلم وتوهّموا أن السياسة الشرعية قاصرة عن مصلحة الأمة وهو جهل وغلط فاحش فقد قال عز وجل من قائل: «اليوم أكملت لكم دينكم» فدخل فيه جميع المصالح الدّينية والدنيوية.

ويقابل في الفصل الثاني من الرسالة بين اختصاصات

الوالي واختصاصات القاضي مبرزا سعة مجال اختصاص الوالي كسماعه لشهادة المستورين وتحليف الشهود وتعجيل حبس المتّهم وضربه ضرب تعزير واستدامة حبس المجرم.

ثم يخصّص آخر القسم الأول من هذا الفصل للتأكيد على ضرورة التشدد مع أهل الشرك (14).

أمّا القسم الثاني من هذا الفصل فيركز فيه على مسألة التوسعة على الحكّام في السياسات فيقول: «إن ذلك ليس مخالفا للشّرع» ويستدل على كلامه بما قام به بعض الصحابة للمصلحة مما لم يقم به الرّسول.

وفي ذلك دعوة صريحة إلى ضرورة الاجتهاد والتجديد مسايرة لمقتضيات العصر بما لا يعارض الشّريعة مع اعتبار الظروف والملابسات وبتحكيم العادة والعرف.

ويتناول في الفصل الثالث الدعاوى بالتّهم والعدوان مقدما ثلاثة أصناف من المدعى عليهم بحسب وضعهم الاجتماعي وما عرفوا به من سلوك وما يمكن أن يلحقهم من عقوبات إن ثبتت التهمة عليهم أو ما يلحق غيرهم المدعي إذا كان ادعاؤه زورا وبهتانا.

وينتقل في الفصل الرابع الذي يخصّصه للتعزير ويعرفه بأنّه ضرب دون الحد ويعدّد أنواعه وأسبابه فيقدّم درجات التعزير التي تختلف باختلاف الناس وحسب مراحل تبدأ بالوعظ والإرشاد ثم التحذير إلى أن يصل إلى التعزير بالقتل من أجل المصلحة العامة إذا ما تكررت جرائم المجرم ولم يرتدع، أو إذا ما خرج عن طاعة الوالي أو استهتر بالدين فشرب الخمرة في رمضان علنا.

وينهي المؤلّف هذا الفصل بالتأكيد على ضرورة احترام الشّرع ومعاقبته كل من يخالفه أو يقلّل احترامه لمثليه كالوالي والقاضي والمفتي.

أما الخاتمة فقد قسّمها إلى ثلاثة أقسام:

ـ الأول ويتعلق بالقضاء بما تدل عليه القرائن والأمارات التي يعتبرها ذات أهمية في إصدار الأحكام مؤكّدا على ضرورة مراعاة العرف والاجتهاد حسب الظّروف حتى لا تضيع حقوق المتظلمين.

ـ الثاني خصّصه للفراسة وهي كما يعرّفها بعد استشهاده بالحديث «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله» (15) حدّة النّظر وجودة القريحة وصفاء الفكر.

ويستعرض أمثلة من وقائع للردّ على من يعارض من العلماء الاستعانة بها في الكشف عن الحقيقة.

ـ القسم الثالث: ويتناول فيه الحسبة معرفا بمهام المحتسب منها دوره في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومراقبته للأسواق لمقاومة الغش والتصدي لكل أنواع التجاوزات.

ـ وبهذا القسم يختم الشيخ محمد بيرم رسالته في السياسة الشرعية متمسكا بنفس الهدف الذي من أجله كتبها وهو إصلاح الأوضاع الأمنية في البلاد وفرض النظام والقانون داخل المجتمع داعيا للولاّة بالقدرة على منع المتمردين وإغاثة الملهوفين وقمع أهل الشر والفساد مقدّما للباي هذه الفتوى التي اعتمد في تقريرها على الاجتهاد في الأحكام الشرعية.

فما هي قيمة هذه الفتوى وهل حققت الرسالة الغاية التي كان يرمي إليها؟

قيمة الرسالة وأهميتها التاريخية :

تعكس هذه الرسالة وعي الفقيه الحنفي في القرن 18 بضرورة إعادة النظر في منظومة السياسية الشرعية وتفطّنه إلى أن المدوّنة الفقهية لم تعد تستجيب لعديد التساؤلات التي يطرحها العصر خاصّة أن الأوضاع الأمنية التي كانت تعاني منها البلاد التونسية في تلك الفترة تستوجب وقفة حاسمة كالتي بادر إليها الباي حمودة باشا يوم طلب من الشيخ محمد بيرم كتابة هذه الرسالة.

ولم يتأخر الشيخ في الاستجابة رغبة منه في المشاركة في هذا المستودع الإصلاحي الذي يؤسّس لنظام سياسي

وقضائي يمكّن من الأمن والاستقرار ويساعد على الخروج بالبلاد من حالة الفوضى التي تردّت فيها بسبب سيطرة جند الترك وتمرّدهم بالجيش وتعدّد الفتن الداخلية.

شعر الشيخ بمسؤولية العالم في مجتمعه فقدم هذه الرسالة محاولة منه للتوفيق بين المبادئ الشرعية الثابتة ومتغيّرات السياسة ومستجداتها من خلال الممارسات اليومية لأهل الحل والعقد في البلاد من الولاة والقضاة وفي مقدّمتهم الباي وهو أمر جليل تغافل عنه كثير من الفقهاء والعلماء المعاصرين للشيخ محمد بيرم الأول.

لقد اشتملت هذه الرسالة الفقهية على جملة من المسائل في مجال الأخلاق والاجتماع والمعاملات وذلك يهدف إلى تنظيم مؤسسات الدولة وتدبير شؤونها والرّقي بمجتمعها.

ولعلها من نوع هذه الرسائل التي ما فتئت تثري المدونة على مذهب أبي حنيفة بعد أن توقفت حركة الاجتهاد، فنشطت مختصرة أمّهات الكتب الفقهية مستقرئة أقوال أئمة المذهب وعلمائه سعيا إلى مسايرة ظروف الحياة وواقعها وهذا ما صرح به الشيخ محمد بيرم الأول في تقديم رسالته عند ذكره للمصادر التي اعتمدها لاستخراج أحكامه.

فهي في أغلبها كتب الفتاوى والنوازل والواقعات التي تناولت مسائل استنبطها المجتهدون المتأخرون وأفتوا بها مقدمين حلولا لما يلاقيه الناس في واقعهم .. المعيشي من إشكالات فقهية.

ومنها كمصدر رئيسي «معين الحكام» للطّرابلسي الحنفي (16) الذي اعتمد منهجه في تصنيف المسائل «الفصلين الثاني والثالث».

ثم أخذ من الأحكام للقرافي (17) المقارنة بين القاضي ووالي المظالم واعتمده خاصّة في باب التوسعة على الحكّام و يورد أقواله في تطوّر الأحكام بتطوّر الزّمن مع اعتبار العرف والعادة.

أما المصدر الثالث وهو الطرق الحكمية (18) لابن قيم الجوزية فقد رجع إليه المؤلف في ثلاثة مباحث:

وهي الحكم بالقرائن والأمارات الظاهرة والفراسة والحسبة ويعتبر من أهم مصادره في هذه الرسالة لاهتمام ابن قيم الجوزية بالفروع والتفصيلات وتركيزه على الجانب العملي التطبيقي للسياسة الشرعية إذ يقول في مقدمة كتابه: «سألني أخي عن الحاكم أو الوالي يحكم بالفراسة والقرائن التي يظهر له فيها الحق والاستدلال بالأمارات ولا يقف مع مجرّد ظواهر البيّنات والأحوال حتى أنه ربما يتهدد أحد المدعين إذا ظهر له أنه مبطل وربما سأله عن أشياء تدله على بيان الحال فهل ذلك صواب أم خطأ؟

فهذه مسألة كبيرة عظيمة النفع، جليلة القدر، إن أهملها الحاكم أو الوالي أضاع حقا كثيرا وأقام باطلا كبيرا وإن توسع وجعل معوله عليها دون الأوضاع الشرعية وقع في أنواع من الظلم والفساد (19).

ولعلّ ابن قيم الجوزية في تأليفه لهذا الكتاب أراد أن يكمّل ما بدأه أستاذه شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه السياسة الشرعية (20) الذي ركز فيه على القواعد الكلية والأصول وأوجز في تناول الفروع.

وإن اجتهد هؤلاء الفقهاء في مباحث السياسة الشرعية وقنّنوا الأحكام لضبط علاقة الحاكم بالرعية وواجبات كل منهما تبعا للظروف التي عاصروها سواء على إثر هجمات التاتار والماغول أو تمرد جند الترك واستبدادهم بمراكز السلطة في البلاد فإن الغاية التي جمعت بينهم هي إصلاح أوضاع الأمة الإسلامية والتوسعة على الحكام في السياسة وهي« ليست مخالفة للشرع بل تشهد لها الأدلة وتشهد لها أيضا القواعد الشرعية» (21).

وهذا ما سعى إليه الشيخ محمد بيرم الأول في رسالته إذ يقول في مقدمتها: «فإن أهم ما يعنى به ذوو الأفهام من القضاة والحكام قمع أهل الشر والفساد وصون أهل الفضل والسداد فإنّ به تصلح

البلاد وتنتظم به أحوال العباد ولا يتم ذلك على المنهج المستقيم والطريق القويم إلا بتحقيق السياسات الشرعية المطابقة للقواعد الفقهية» (22).

لقد استجاب الشيخ محمد بيرم لطلب الباي في تأليف هذه الرسالة ولكنه طلب وافق رغبة في نفسه وهو الذي امتحن بما امتحن به والده عندما صادر الباشا (23) أملاكه وسجنه يقول ابنه محمد بيرم الثاني: «و لم يزل في اعتقاله إلى أن لاقى أجله ثم لم يسمح بتسليمه ميتا لأهله حتى وضعه محبوسا بمحله، بحيث لم يمهله لانقضاء دفن أبيه وكان يمكنه أن يرسل معه من يلازمه حتى يقضي الحق الواجب عليه فيه وهو مع سبحه في هذا البحر الطويل المذهل للمرء عن الخليل يكتب في السجن ويقري ويريس بسهام البحث ويبري، وكذلك أيام فراره بزاوية الأستاذ منصور بن جردان» (24).

ومثل هذه المحنة لا يمكن أن ينسي الشيخ تعسف البايات وممارساتهم القضائية وبتهم في قضايا مصيرية في بضع دقائق كما يجعلنا نرجّح أنّ هذه الرسالة هي أيضا محاولة لتصحيح أوضاع الحكم بالبلاد ونقد سياسة البايات وتقييد سلطانهم المطلق بتقنين أحكام السياسة الشرعية بالاستناد إلى فتاوى الفقهاء.

الخاتمة :

لقد كان الشيخ محمد بيرم الأول شديد الوعي بتردي الأوضاع الاجتماعية في البلاد وسوء أحوال الحكم المطلق ففكر في وضع مشروع برنامج إصلاحي اتبع فيه منهج من سبقه من العلماء كابن قيم الجوزية وذلك بالرجوع إلى الله والرسول في الكتاب والسنة مع الأخذ بما يقبله العقل السليم من اجتهادات العلماء وفتاويهم وقد أشار إلى ذلك في الفصل الأول عند تأكيده على مشروعية السياسة.

ثم في الفصل الثاني وهو يذكّر الوالي والقاضي بشمولات وظيفة كل منهما مبينا ما للوالي من اختصاصات دون القاضي.

أما القسم الأوفر من الرسالة ويشمل الفصلين الثالث والرابع في الأخلاق والمعاملات وذلك عند استعراضه للدعاوى بالتهم والعدوان أو في باب التعزير فإنه يقدم أمثلة ويشرح مواقف وأحكاما للائمة وغايته في ذلك التشديد على المجرمين والضرب بكل قسوة على يد من لا يحترم القانون.

ومشروع هذه القوانين -إن صح التعبير- هو مشروع ضخم قدّمه صاحبه في شكل رسالة سهلة المأخذ اعتبرها رواد الحركة الإصلاحية في القرن التاسع عشر وثيقة تاريخية وإنجازا في الفكر الاجتهادي وإشارة إلى إعمال العقل (25) ومراعاة الظرف وتحقيق المقصد في الشريعة الإسلامية.

كما اعتبرها المعاصرون «إنجازا قضائيا رائدا لم يسبق له مثيل في الحقل القضائي والتفتح التشريعي الفقهي جعلت تونس منذ القرن التاسع عشر في مقدمة الدولة العربية الإسلامية (26).

إن تنوع الاجتهاد والإفتاء وجرأة الشيخ على الإصداع برأيه مقدما هذا المشروع الإصلاحي لدليل على عمق معرفته بأسرار الشريعة ومقاصدها وقدرته على تشخيص الواقع وانتباهه إلى الحاجة الملحة إلى «إعمال النظر الشرعي والاستنباط والبحث عن ما هو مقصد أصلي للشارع» (27).

الهوامش والإحالات

1) مخطوط بدار الكتب الوطنية رقم 509-التعريف بأجداد اليرمش

2) كتاب سياسة حمودة باشا: لرشاد الامام منشورات الجامعة التونسية 1980

3) حسين البارودي: هو أبو عبد الله حسين البارودي مفتي الحنفية بالديار التونسية ت 1773 (الإتحاف ج 7)

4) محمد المحجوب: تقدم لخطة الفتوى صغيرا سنة 1825 الاتحاف . . . . .

5) عبد الرحمان الفراتي: كان قاضيا بصفاقس 1792

6) حمودة بن عبد العزيز: الوزير الكاتب للتاريخ الباشي درس بجامع الزيتونة واتخذه علي باي الحسيني كاتبا له تم مربيا ومعلما لابنه حمودة باشا

7) علي باشا الأول: 1740- 1756

8) رشاد الامام : سياسة حمودة باشا منشورات الجامعة التونسية 1980.

9) المصدر السابق ص 88

10) محمد العسلي أستاذ باحث

11) علي ابن عقيل البغدادي أبو الوفاء: (1040-1119) ببغداد عالم وفقيه حنبلي

12) أيوب بن موسى الحسيني الكفوي: ت 1684 بالقدس قاضي حنفي

13) كتاب الفنون لابن عقيل

14) كليات العلوم: لأبي البقال الكفوي

15) أخرجه الترمذي

16) معين الحكام فيما يرد بين الخصمين من أحكام: الامام علاء الدين أبي الحسن علي بن خليل الطرابلسي الحنفي ت 1440

17) الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام لشهاب الدين القرافي ت 1285

18) الطرق الحكمية في الساسة الشرعية لابن قيم الجوزية ت 1350

19) المصدر السابق : المقدمة

20) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية: تقي الدين بن تيمية (1262 -13627)

21) الأحكام في تميز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام: لشهاب الدين القرافي.

22) الرسالة: المقدمة

23) علي باشا بن محمد تركي: هو ابن أخ حسين بن علي تركي مؤسس الدولة الحسينية ثار على عمه وحكم البلاد 1740-1756

24) محمد بيرم الثاني: التعريف بأجداد البيرميين مخطوط بدار الكتب الوطنية رقم 509

25) مؤرخون تونسيون: لأحمد عبد السلام

26) القضاء في تونس: محمود بو علي

27) مقاصد الشريعة الإسلامية: . . . . الدار التونسية للنشر 1978 للشيخ محمد الطاهر بن عاشور

الطّيّـــاب

أبو بكر العيادي/ كاتب، تونس

تجذب أنفاسا طويلة من البزّ تتقلّص لها عضلات فكّيك وتنفر عروقك دون أن يتّقد الجمر أو يقدم الدّخان. تمسك الملقط بيدك اليمنى وتسند التّبريج على ذراعك اليسرى، وتنحنى تلتقط من كانون صغير حذوك جمرة أخرى، وتضعها برفق على حافة البوتقة المعبّأة بتنباك «شيخ البلد»، وتحيل سابقتها المطفأة إلى الصّحن. تعبّ أنفاسا قصيرة متتالية تتداعى لها البقبقة في بيت الماء، وينساب الدّخان كثيفا إلى فمك قبل أن تنفثه من بين أسنانك في شكل غمام رماديّ. ذلك دأبك كلّ يوم، حينما تعود إلى بيتك، وتمضي بعد العشاء إلى متعتك. ولكنّك اليوم، تعيد تلك الحركات بغير متعة، ففي البال مشاغل وفي الصّدر هموم لا قبل لك بها.

كان عبد الرّحيم قدّور جالسا في شرفة شقّته، يدخّن الشّيشة ويرنو ببصر زائغ إلى العمارة المقابلة حيث حبال الغسيل تعتلي الشّرفات، شرفات صغيرة تضيق بالكراسيّ المرصوصة فوق بعضها البعض وأصص الحبق والنّعنع وكراكيب مكدّسة، ومن النّوافذ المفتوحة تجيء أصوات نسوة وأصداء أغان راقصة تغالب الأصوات العالية المنبعثة من محطّات فضائيّة كثيرة. هو أيضا كان يجلس خلف الغسيل المنشور أمامه بشكل يكاد يحجب عنه الرّؤية، في شرفة ضيّقة بالطّابق الثّاني لا تسع أكثر من شخصين. وكان قد سحب نافذة الصّالون العالية خلفه وترك زوجته وابنتيه يتعشّين ويشاهدن التّلفزة.

منذ قليل، وهو يفتح باب شقّته، دار به رأسه، وخذلته رجلاه فكاد يقع على البلاطة لولا زكيّة زوجته الّتي فزعت إليه تسنده، وتقوده إلى الكنبة التي تتوسّط الصّالة.

سألته في هلع وهي تروز امتقاع وجهه وجفاف شفتيه واضطراب حركاته :

- ما بك ؟ ما الّذي أصابك ؟

- لا شيء، قال بصوت واهن. لا شيء. تعبان فقط.

هرعت تجيئه بكوب من عصير اللّيمون يبلّ به ريقه ويخفّف من ضغطه، وعادت تسأله في حيرة :

- تعبان ؟ تريد أن أطلب الطّبيب ؟

- لا، قال وهو يتمدّد على الكنبة. لا داعي. إن هي إلاّ غاشية لا تلبث أن تزول. أين إيناس وبسمة ؟

- في غرفتهما تراجعان دروسهما.

هزّ رأسه في صمت وأخذته سِنة من النّوم، أفاق إثرها على صوت زكيّة تدعوه إلى العشاء. قبّلته ابنتاه وجلستا بجانبه إلى المائدة. خطّ في الأكل بغير شهيّة ثمّ نهض.

- ليس لي رغبة، قال.

- عندي إحساس أنّ شيئا ما يضايقك. قل لي، ممّ تشتكي ؟

- قلت لك تعبان ! ردّ بحدّة لم تعهدها فيه.

اتّجه إلى المطبخ وعبره إلى خلوة مستورة بنوافذ من زجاج رُكنت فيها أنبوبة غاز وقدور ومؤن ورفّ أحذية وشكارة فحم صغيرة وكانون وشيشة، وانهمك في إعداد عدّة إدمانه الوحيد، وذهنه مسكون بهواجس تمور وتحتدم.

ماذا يقول لها ؟ تساءل وهو يسكب قليلا من «القاز» على قطع الفحم في الكانون الصّغير ويضرم فيها النّار، بعد أن نصب فوقه «صالحة»، حكّة الصّفيح المفتوحة من الجهتين، لتسهيل الاشتعال. ماذا يقول وهو الّذي ظلّ متكتّما على سرّه من سنين، لا يفشي لها من طبيعة عمله إلاّ ما تعلّق بنقلة أو تغيير مواقيت أو زيادة في المرتّب؟ هي لا تعرف إلاّ أنّه عون أمن تدرّج في الوظيفة حتّى بلغ رتبة ملازم، تُسند إليه بانتظام شهائد الشّكر والتّشجيع والأوسمة، فترصّع بها جدران صالتها في أطر صغيرة تتوسّط إطارين كبيرين يحويان المعوّذتين. هل يبوح لها بأنّ شتّى التّرقيات الّتي حصل عليها هي في الحقيقة انحدار إلى قيعة النّفس المظلمة ؟ انحدار بدأ يوم اصطفاه عرفُه من بين زملاء كُثر لمهمّة أسمى، كما قال.

يومئذ، نظر إليه الرّائد حسين عبد الرّحمن يتملّى قامته الصّلبة وعضلاته المفتولة وشعره القصير المنفوش مثل فرشة تنظيف وتقاطيع وجهه الصّارمة الّتي لا تنمّ عمّا في صدره، وقال يبشّره :

- اقترحتك لاستنطاق المتّهمين.

- الشّرطة العدليّة ؟ سأل عبد الرّحيم دون أن يفضح تلقّيه الخبر تعبير، عدا بريق خاطف شعّ في عينيه كلعجة برق عابرة.

- لا، لا. أسمى من ذلك. سترى.

تلقّى الخبر في فرح مكتوم، واشتاف أيّاما تنسيه الوقوف في الشّارع ساعات طويلة يحرس المباني في أوقات مبعثرة، طورا في برد اللّيل، وطورا آخر في قيظ النّهار، بشكل اضطرب معه نومه واختلّ نظام حياته، أو يلاحق المنحرفين والخارجين عن القانون في الحواري الحامية، فاستنطاق المتّهمين في ذهنه لا يكون إلاّ في مكتب ينعم داخله بنعمة الجلوس الّتي حرم منها منذ انتدابه، فيطعم وهو جالس، ويشرب وهو جالس، ويقرأ الصّحف وهو أيضا جالس، ويجد فسحة من الوقت يخلو فيها إلى نفسه، ليخطّط لغده ويحلم. نعم. يحلم. لم لا ؟ لم لا يحلم مثل خلق الله أجمعين ؟ غير أنّه فوجئ بالمقدّم الّذي استقبله في مركزه الجديد يقوده إلى دهاليز ضعيفة الإضاءة ترشح بالقذارة والرّطوبة، ويتعالى في جنباتها صراخ متقطّع، وأنّات مخنوقة. رجل أنيق المظهر وسيم الملامح خفيف الشّعر كان يجلس على أريكة دوّارة من الجلد إلى مكتب فخم، عليه ملفّات وهاتفان، أمام جدار تتصدّره صورة رئيس الدّولة في إطار كبير من الخشب المزدان بزخارف مذهّبة. قال له وهو يتصفّح ملفّه :

- عرفك أحسن الاختيار في ما يبدو. الصّرامة وثبات الجنان وخصوصا الامتثال للأوامر دون نقاش هي فعلا صفات يستوجبها عملك الجديد.

لم يكن عبد الرّحيم قدّور على درجة عالية من التّعلّم حيث أخفق مرّتين في شهادة البكالوريا وانقطع عن الدّراسة، ولكنّه أدرك فورا ما يُطلب منه. اقتعد الرّعب قلبه، واختنقت من الرّهبة حنجرته. ازدرد ريقه مرّة واثنتين قبل أن يقول كالمعتذر : «هذا... هذا عمل فوق طاقتي».

ندّت عن المقدّم قهقهة عالية ثمّ قال :

- كلّكم تزعمون هذا في اليوم الأوّل. هل هي كلمة سرّ بينكم أم ماذا ؟

ظلّ عبد الرّحيم قدّور واجما والرّعب لا يفارق كيانه. وسمع الرّجل يخاطبه وقد انطفأت ضحكته واستعاد مظهره جدّيّته :

– أعرف، أعرف. أصعب الأمور مباديها كما يقال. ولكن لتعلم أنّ مثَل ما أنت مقدم عليه كمثل تدخين أوّل سيجارة أو شرب أوّل كأس. تذكّر الرّجفة الّتي تعترينا، والخوف من الأهل لو يكتشفون أمرنا، وتبكيت الضّمير الّذي يلازمنا ليلتها فيطيّر النّوم من عيوننا وكأنّنا ارتكبنا إثما لا يغتفر. ثمّ يخفّ الوطء في المرّة الثانية، والثّالثة، ويصبح بعدئذ من الأمور المعتادة. هو عمل مثل سائر الأعمال اليوميّة. صحيح أنّه يستوجب بعض الشّجاعة ورباطة الجأش، ولذلك اخترناك من بين زملائك. لا تقل إنّك أقلّ شجاعة من زميلاتك!

– يعني... ؟

– نعم. زميلاتك أيضا يمارسنه دونما خوف ولا خجل، وفي ذلك تأكيد على المساواة، المساواة بين المرأة والرّجل الّتي أقرّتها شرائع بلادنا.

راودته بعد اليوم الأوّل كوابيس، صور من مشاهد فظيعة وصرخات أليمة ظلّت ترتاده في المنام وتزعج نوم زوجته، إذ صحت أكثر من مرّة مذعورة، لتهدئ روعه، تمدّه بجرعة ماء ترطّب ريقه، أو ترقيه ببعض الآيات كما كانت أمّها تفعل. وعاد في اليوم الثّاني وفي ذهنه نيّة طلب النّقلة أو الاستقالة، فإذا زميل قديم في هذا الميدان، واسمه في ما يذكر الآن ضَو التّماسي، يزوّده بنصائح هي من أصول هذا الشّغل حتّى لا يعود عليه بالمضرّة، والمضرّة ليست من جرائر رؤية الفظائع بأنواعها فحسب، بل من تقارير المسؤولين، فهو كالجنديّ المرابط بالجبهة، ومن غير المعقول أن ينسحب الجنديّ من ساحة المعركة، لمجرّد أنّه رأى ما لا يروقه، والويل له لو تقاعس. قال له ذلك الزّميل الجهم ذو الوجه الكالح والرّقبة الغليظة والجبهة المحزّزة بندوب قديمة: «الّذين يعهد لنا بهم اقترفوا أو كانوا بصدد اقتراف جرائم لا يريدون الاعتراف بها. تصوّر مثلا أنّ أحدهم اغتصب ابنتك، ثمّ أنكر فعلته. ماذا تفعل؟ تخلي سبيله لأنّه يرفض الاعتراف؟ أين العدل في هذه الحالة؟ آخرون ارتكبوا أو يريدون ارتكاب جرائم أفظع ضدّ المجتمع، ضدّ المؤسّسات الوطنيّة، ضدّ الدّولة. هل نتركهم بعد أن تعهّدنا بخدمة الوطن وأدّينا اليمين على ذلك؟ لهذا أقول لك، دعك من وجع الدّماغ. افعل ما تؤمر به، فهذا مورد رزقك، ولا تأخذنّك بالمجرمين شفقة ولا رحمة، لأنّنا إن تركناهم عمّت الفوضى وعدنا إلى قانون الغاب. لا بدّ أن يتحمّلوا جرائر فعلهم. أعرف أنّك ما زلت حديث عهد بهذا، ولا تحتمل أن تمدّ يدك بسوء إلى شخص لا تعرفه. كلّنا مررنا بهذا الطّور قبل أن نأخذ عن سابقينا بعض الحيل، فالمعلوم أنّ لكلّ عمل تقنياته وأصوله والخدع الّتي يتوسّل بها محترفوه لبلوغ الغاية. احفظ عنّي إذن القاعدة الأولى وهي الأساس: من الآن، اعتبر أنّ كلّ من يمثل بين يديك عدوّ لك، وتصوّر أنّه إمّا راود زوجتك أو اغتصب ابنتك أو شتم أمّك أو هجّرك من بيتك. سترى أنّ معاملتك إيّاه ستكون مختلفة، وأنّه لن يعتريك ما اعتراك بالأمس. وغدا «تطيب الجلدة»، ويصبح العمل في نظرك كسائر الأعمال العاديّة».

وحفظتَ الدّرس، يقول عبد الرّحيم لنفسه، وهو ينفث الدّخان على وقع قرقرة الشّيشة. حفظتَ الدّرس وأتقنت تنفيذ تعاليمه، وصرت لا تلقى المظنون فيه إلاّ وفي ذهنك أنّه راود زوجتك واغتصب ابنتيك وشتم أهلك وقوّض بيتك ودمّر بلدتك واستعمر بلادك، فإذا هو عدوّ ينفث صدرك نحوه بغلّ لا حدود له، عدوّ لا تملك إلاّ أن تُلعقه العلقم وتُلقمه الحجر. صار كلّ من يسوق به قدره المنحوس بين يديك عدوّا لك، تودّ لو تقطّع أوصاله وتحيله أشلاء لولا قوانين داخليّة صارمة تشكم جموحك، حيث لكلّ فرقة – كفرقة السّلخ، وفرقة التّعويم، وفرقة التّدليك الّتي تنتمي إليها– حدود لا يمكن تخطيها، وشروط لا يجدر بك الخروج عنها. وبرعت في تخصّصك حتّى صرت تلقّب بـ«الطّيّاب»، تدلّك بأعواد الخيزران والرّمّان والهراوات والكبلات الظّهور والأرجل والأطراف، وحتّى الرّأس أحيانا حين تستبدّ بك النّقمة على عدوّ من أعدائك الّذين لا تعرفهم ولا يعرفونك، ولكنّك تستشعر من عنادهم ما يكنّون لك ولأهلك وبلدك من كراهية. ولقيت من

أعرافك استحسانا ثمّن جهدك وقوّى عزيمتك ودعّم رأيك في شرعيّة ما تقوم به، فبات العمل في ظنّك أداء واجب كسائر الواجبات الأخرى، تمضي إثره إلى المقهى مطمئنّ البال لتجالس أصحابك، أو تعود إلى البيت مرتاح الضّمير لتعاشر زوجتك وتحبو ابنتيك عطفا ورعاية. ولا صورة ممّا تمارسه آناء يومك في أقبية الظّلام ترتاد ذهنك أو تعكّر مزاجك أو تفسد متعتك. تروح وتغدو وتأكل وتشرب وترتاح وتضاجع زوجتك كسائر السّاعين لكسب رزقهم، ولم تكن تتصوّر أن يجيء يوم ينقلب فيه كلّ شيء، فإذا أنت مهموم حزين، ترتدّ إلى نفسك تحاسبها، وتعاين بمرارة مدى انحدارها إلى قرار ليس تحته سوى العدم.

يذكر عبد الرّحيم قدّور هذا النّهار المنقضي فيزداد نغصه، وينمو الوخز في صدره. جاء إلى قاعة التّدليك في وقته المعتاد، الثّامنة والرّبع صباحا. تفقّد أدواته الّتي كان رتّبها في مواضعها بالأمس قبل انصرافه، واستعدّ لاستقبال أوّل «طرد» كما يقول زملاؤه، ليشبعه كالعادة من «حقوق الانسان» الّتي كثر الحديث عنها في الآونة الأخيرة. جاؤوه بشابّ ناحل الجسم، ممتقع السّحنة، أشعث الشّعر، مشوّش الهندام، في خدّه أثر صفع، وفي عينيه زرقة من تلقّى لكمات. كان يتخيّر وسيلته الأولى قبل أن يتدرّج إلى سواها عند تعثّر الاستنطاق، حينما سمع صوت الشّابّ خلفه يقول بصوت فيه فرح وفيه رهبة :

– سي عبد الرّحيم ؟ سي عبد الرّحيم قدّور ؟

– أتعرفني ؟ سأل في دهش وهو يرفع نحو الشّابّ نظره.

– أنا أيمن... أيمن ابن أختك.

– أختي ؟

– أختك محجوبة. كنتُ طفلا أيّام كنتَ تزورنا في البلدة.

تقبّض قلب عبد الرّحيم فجأة، وداخله إحساس من فوجئ متلبّسا بإثم. أصابته صدمة هي أشبه بالصّعقة، وعاودته صورة أخته الّتي لم يرها من سنين، بعد أن نزح إلى المدينة وانقطعت عنه وعن بلدته أخبار عشيرته. وها أنّ ابنها كبر في غفلة منه.

– ماذا... ماذا تفعل هنا ؟ سأل وهو يغالب أثر المفاجأة. أيّ جريمة ارتكبت ؟

– لم أكن أعلم أنّ ما قمت به جريمة يعاقب عليها القانون. كلّ ما في الأمر أنّني، مع بعض رفاقي من الطّلبة، دخلت إلى بعض مواقع الإنترنت.

– مواقع حسّاسة تمسّ أمن الدّولة ؟

– أبدا والله ! هي مواقع عربيّة حول ما يلقاه إخوتنا من قمع واضطهاد من القوى الاستعماريّة، وسبل مقاومتها. لم يكن دافعنا سوى حبّ الاطّلاع، فنحن لسنا مناضلين، ولا فدائيّين، ولا جهاديّين، ولا ننتمي لأيّ تنظيم.

– هات ما يثبت !

قالها عبد الرّحيم في ما يشبه اللّوم، لومًا ينحى به على واحد من أفراد العائلة. مازجه إحساس بالحيرة والقلق والضّيق. لأوّل مرّة، منذ أن بدأ مهمّته هذه في أقبية الظّلام، يجد نفسه أمام شخص يعرفه، لا، بل تجمعه به قرابة حميمة. كان من السّهل أن يضفي على النّكرات سمة العداوة فينقضّ عليهم في غير ندم، ولكن ما العمل والماثل أمامه ابن أخته، لحمه ودمه ؟ التقت عيناه بعيني الشّابّ فزاغتا عنهما بسرعة تتجنّبانهما، وكأنّ في نظرته تأنيبا لا يحتمل. اعتراه خجل وشعور بالتّضاؤل والتّفاهة، فغادر القاعة يشرح للمقدّم الحالة ويلتمس للشّابّ تبرئة.

– مستحيل ! اعترض المقدّم. إنّه عضو في خليّة إرهابيّة، ولا بدّ أن ينال جزاءه. هذه أوامر عليا ولا بدّ من تنفيذها دون نقاش، حتّى وإن كان المتّهمون من أقرب أقربائنا، فالواجب فوق الرّوابط الأسريّة.

ودّ أن يسأله عن دليل على تورّط ابن أخته، ولم

يفعل. ما الجدوى ؟ ما جدوى سؤاله، وهو يعلم علم اليقين أنّ من يؤتى بهم إلى هذا المكان مجرمون قبل المحاكمة، يسامون العذاب أوّلا كي يسهل من بعد انتزاع اعترافاتهم ؟ وتلك مهمّته القذرة التي انتدب لها، هو وسائر زملائه.

- أرجو المعذرة، قال، ولكنّي لا آنس في نفسي القدرة على القيام بهذه المهمّة.

- سيكون هذا إخلالا بالواجب تعاقب عليه.

- ما دام الأمر كذلك، فأنا مستقيل من الآن.

- لا، يا روح أمّك ! صاح به المقدّم وهو يقوم قومة عنيفة. دخولك الحمّام ليس كخروجك منه، فأنت، بما ائتمنتك عليه الدّولة من أسرار، خطر على مصالحها وأمنها واستقرارها. أنت لا تملك مصيرك حتّى بعد إحالتك على التّقاعد، لأنّك خزينة أسرار، والأسرار لن تزول إلاّ بزوالك. واضح ؟

- واضح، أجاب، ولكنّي اليوم مرهق. هل تسمحون لي بإجازة ؟

وهو يرتدي لباسه، ويجمع بعض أشيائه، تناهى إليه صوت ابن أخته وهو يصرخ صراخا يمزّق نياط قلبه. وتمثّل له وهو معلّق في الأرجوحة والسّياط تلهب ظهره، أو مبطوحا على الأرضية النّديّة الباردة وأعواد الخيزران تمزّق لحمه، أو مصلوبا على رأسه والهراوة تنهال عليه كأنّه زربيّة تُنفض من الغبار والأتربة... داخله من ذلك أسى وحسرة على ما جرى. تعجّب كيف صُمّت أذناه طوال هذه السّنين عن صرخات الاسترحام الّتي يرفعها المعذّبون وهم من بني جلدته، لسانه لسانهم ودينه دينهم وإن كانوا مجهولين. تساءل أيضا كم نفسا قهر، وكم أمّا أحزن، وكم أسرة هدّم، إرضاء لأوامر تأتي من فوق ولا يملك حقّ مناقشتها أو معارضتها.

وهو يمدّ يده إلى جفنة الماء حذوه يشرب جرعة، عاودته تلك النّظرة، نظرة ابن أخته. كأنّ الفتى يعيب عليه وجوده في هذا المكان الموبوء، وقبوله القيام بما ينافي القوانين الوضعيّة والسّماويّة. كأنّه يسأله : «ماذا تفعل هنا يا خالي ؟» تراءى له أهل البلدة وهم يلعنونه بعد أن علموا بحقيقته وفشت فضيحته، فتمنّى لنفسه الموت. نعم. الموت، قال في نفسه، حتّى لا يضطرّ إلى الوقوف أمام زكيّة وإيناس وبسمة وهنّ يسألنه السّؤال نفسه.

ترك عدّته في الشّرفة، ومضى إلى غرفة النّوم.

- أجيئك بعشائك ؟ سألته زكيّة.

- لا، قال. ناوليني الأسبرين. برأسي صداع شديد، أخشى أن يحرمني من النّوم.

جاءته بالعلبة كلّها وبكوب من الماء، ومضت إلى المطبخ تغسل الأطباق. تناول قرصا، ثمّ استغفر ربّه وشهّد، وأفرغ أقراص الدّواء كلّها في جوفه. سحب الغطاء على جسده وأغمض عينيه يبحث لنفسه عن سكينة تامّة.

الغائبة الحاضرة

محمد رشاد الحمزاوي /أكاديمي وقاص، تونس

لم يبق له منها في مخيلته سوى ملامح غائمة، وصور ذهنية غامضة. ولقد علقت بذهنه و صورتان، ظلتا تعودان إليه دون غيرهما. زاد هزيل !! وإن كان يستحضرها إمرأة سمراء، جميلة الطلعة، متوسطة القد لحافها أسود يغطي جسمها كاملا، إلا وجهها الجميل الحنون ويديها. وكانت تبدو مرهقة، كأنها تعاني من مرض عضال، دون أن تفقد ابتسامتها عندما تنظر إليه أو تكلمه.

وكان يحرص على الجلوس طويلا بقربها ببيتها، دون أن يتذكر تاريخ ذلك من عمره، وقد كان فقدها وهو صبي. وظلت تلك الصورة تعود إليه واضحة، بقدر ما كان يستحضرها، لا سيما في مناسبات الحنين إليها، والأسى، والوحدة والأزمات. فلقد كان يحن إلى تلك الصورة في فترات مختلفة من حياته شابا وكهلا، وشيخا تجاوز السبعين، كأنه كان يخشى أن تضمحل من ذاكرته وذهنه، مثل كثير من الأحداث والأشخاص من حياته في هذه الدنيا. فكانت الصورة الدائمة الخالدة التي يسعد باستعادتها، ليدرك ما فاته من حنان الأم وعطفها في حياته كلها.

أما الصورة الثانية التي احتفظ بها عنها، فلقد بدت له عابرة وثانوية. ولكنه أدرك ، عندما تقادمت، أنها تمثل مأساة كبيرة، لم يدركها عقله الصغير إذاك ، عندما نادته عمته مبروكة وأدخلته بيت أمه ورفعته إلى سدتها، حيث كانت ممدودة في لحافها الأسود، بين اليقظة والغيبوبة وسمع مبروكة تدعوه حزينة :

اقرب ! اقرب ! أمك تحب تبوسك !

فكانت آخر قبلة بل قبلة الوداع، وآخر نظرة ! فلم يرها قط من بعد . . . إلى أبد الآبدين فلم يبق له منها إلا الصورتان السابقتان لا غير !!! ويا ليته كان أكبر سنا لألتقط لها صورة مكتملة يعوّل عليها.

نساهما ومرت السنون . . . واضمحلت الصورتان كأن لم تكونا ولعله غيبهما عن قصد حتى لا يتألم ويتوجع. إلا أن الصورتين كانتا تعودان، كلما أصابه مرض وأمه غائبة عنه، وكلما حل عيد، وهي لا تحتفي به، كما تفعل كل الأمهات بالمناسبة، وكلما ضرب أو أهين أو ظلم، وأمه غائبة عنه ليشتكي إليها وليحتمي بها . .

وخيل إليه أنه نساها عند بلوغه سن الرشد والعطاء، وقد انغمس في مغامرات وترهات وتجارب حياتية بمرها وحلوها، وكاد أن يفقد صورتيها، اقتناعا منه أن الموت داركه مهما كانت حاله، تلك مشيئة

البشر، رحمة الله عليها. فما عساه كان، أو أن يكون لو حظي بعطفها سنين، واستمتع بعشرتها التي كانت تشفي غليله !!

المهم أنها كانت تعود إليه عودة الهاجس ... لما تشتدّ عليه الشدائد، لأن الجرح ظل عميقا... ولم يفلح في تضميده، رغم ما رزق به من ذرية واعدة ... فلعله سيتواصل على تلك الحال حتى يلتقي بها في جنة الخلد، التي ستكون فيها من الخالدات. أو ليست الجنة تحت أقدام الأمهات، وهي في نظره أم الأمهات ؟

لقد سعى، في حرصه على استكمال صورتها ومناقبها بالتذكر والرواية، إلى أن يستزيد من معرفتها في حلها وترحالها، في الدنيا... فاستنجد بالقريب والبعيد لبلوغ مرماه بل لهفه، فقرر أن يرسم لها صورة زيتية تعوضها ... دون جدوى، لأنه لن يدركها مهما كانت عبقريته الذهنية ومهارته الفنية ... فلا شيء يمكن له أن يعوض صورتها. فما الحل ؟

ستظل حاضرة في ذهنه بقدر ما هي غائبة عنه، لأنها لا تعوض شعورا غريبا يستلهم الذكرى من تناقض الغيبة والحضور. فسيظل ابنها الصغير الذي ينعم بحبها، مهما كان غيابها عنه. ستظل نبراسه في الحياة ما دام حيا، وفي الآخرة عندما يلتقي بها.

ذكرى وحلم من أجل الغائبة الحاضرة.



الحنين إلى المواسم

عمر السّعيدي/ كاتب، تونس

كلّما مررت بسوق الحيّ في الصّباحات الباكرة أو المساءات المتأخّرة صيفا أو شتاء إلاّ ورأيته يطلّ من بوّابته العريضة. وجهه لصق القضبان المشبوكة. أحيانا تبدو عيناه وأنفه وأحيانا تبدو شفتاه وكثيرا ما تبدو الجبهة فحسب، ويكون ذلك بحسب موقع الوجه من الباب، إذ غالبا ما يتحكّم نسيجه فيما يبرز وما يختفي. أمّا ظهوره فمقترن بأوقات غلق الباب لا غير. وجهه، وجه بسّرته الشّمس مرّة وكنتشته مرّة أخرى حتى غدا أخيرا سحنة ما بين سحنتين.

قيل، صحراويّ من واحة دقاش من الجنوب الغربي التونسي. منها أُشتُقّ اسمه بل وهويّته. دقايشي.

إذا ما شاهدته فاعلم أن نشاط السّوق قد تعطّل. فلا أصوات باعة ولا حركة مشترين ولا أموال تصرف ولا بضائع تعبّأ ولا أقدام تطأ الأرض في رفق أو متوتّرة، سريعة تخبط خبطا ولا عيون تراقب ولا أيادٍ تتحسّس في قلق ما تبقّى من نقود. ولا شفاه تحتجّ على الغلاء ولا نفوس تتشهّى أو تمتعض. إنّه الموت. بل إنّه قد يقع في ظنّك إن كنت من المتطيّرين أنّ الدقايشي هذا مرصود للفراغ والوحدة وأنّه كائن متروك للبلى والصّمت.

تعرّفت عليه منذ أن سكن المكان، وقد سكن المكان منذ أمد طويل. يروي الكبار أنّه أُختير لحراسة السّوق، ساعة كانت مجرّد بطحاء عليها أكشاك من خوص وقصدير، تتكدّس فيها الخضر والغلال والأواني والملابس الملبوسة ويفتخر بكونه رُقّي إلى هذه الوظيفة من قبل رئيس البلديّة مباشرة، لمّا رأى منه اجتهادا وفطنة. قضّى سنوات من عمره يدفع في صمت عربة التنظيف بيدين غليظتين متيبّستين. أدواته مكنسة ورفش، يتنقّل بين الأنهج والممرّات المعتّمة جامعا في هدوء ما تناثر من نفايات مختلفة، متفرّقة هنا وهناك.

خارج أوقات الحراسة، لن تعثر له على أثر فكأنّه (فصّ ملح ذاب). أين يسكن ؟ لا يُذكر له سكن. أين ينام إذن ؟ أفي السوق ينام ؟ وفيه لن تعثر له على ركن هيّأه للنوم. أين يطبخ، وكيف يطبخ ؟. لا أواني ولا أثر لإشعال النّار هنا أو هناك. وحتّى لباسه لم نره يوما، يستبدله أو يغسله طيلة ذاك العهد. كائن خرافيّ، خليط من كلّ الأخلاط.

هل ألوم نفسي لأنني حييته مرّة في ذاك الصّباح البارد، فصار يحرجني بتحيّته المكرورة السّاذجة : صحّة يا أستاذ. كيفك ؟. أم أشعر بالسّعادة وقد أخرجته من عزلته ؟.

ساعة ما يكتنفه الصّمت، خاصّة في أطراف نهارات بعينها حين تبدأ عتمة خفيفة تنتشر بالمكان ثمّ ما تنفكّ تتكثّف حتّى تصبح بداية ظلام يخفي الأشياء والأجسام ويمتصّ ما تأخّر من أشعة الغروب الحزينة وكم تكون تلك اللحظات ثقيلة خاصّة إذا ما كان الفصل شتاء عابسا بغيوم دكناء وبرد عاصف. ورغم ذلك لا ينثني عن جلسته تلك ولا يقعد عن موقعه ذاك لأنّه مأخوذ بتلك الحالة الغريبة التي لا تكاد تبرحه. تيه وخرس. ووجه رافُ الخدّ الأيمن، منخطف الخدّ الأيسر وجبينه في كلّ لحظة يتغضّن كأنّه التّجهم نفسه.

كثيرا ما أتعمّد المرور بجانبه، لما يكون على ما صار عليه فألمس الباب وأقبض على القضبان وما يستثار. أنا الذي كثيرا ما تمنّيت لو مررت به مرّة وما رآني حتّى لا يسألني عن مواعيد الدّراسة والعطل أو يمطرني بأخبار الجنوب والواحات وأهله هناك. من مات منهم ومن هاجر. فأضطرّ عندئذ إلى سماعه كرها وأنا أوسّع الخطى إلى العمل أو إلى المنزل متعبا أبتغي الرّاحة.

كلّما جاءت الأعياد وتزيّنت المدينة الكبيرة، أقبل النّاس على شراء الحلويّات وكسى العيد والمزامير والمفرقعات وتخيّروا كباش الأضاحي إلاّ وذكر لك أنّه مشتاق إلى العائلة كثيرا : الزوجة والأبناء والأخوة والأخوات وأبناء الأخ والأخت والعمّات والخالات وأهل الواحة جميعا بل وجعل في ظنك أنّه يستعدّ للعودة إلى الجنوب لأنّ غربته بالعاصمة قد طالت. تقتنع بمشاعره وتحسّ بغربته خاصّة لما يترقرق دمعه وينطبع على الوجه حزنه. وحين تستغرب طول غيابه عن الزوجة فتسأله : كيف تصبر كلّ هذه المدّة عن المرأة ؟ وكيف تصبر عليك أمّ الأولاد يا دقايشي ؟ يوشك أن يرقص. تضيء عيناه فجأة ويدوّح برأسه وجذعه يمينا فشمالا، مغمض العينين متلمظا ويجيب: أعود والله أعود فأجدها مستحمّة، متزيّنة، مكحّلة، منوّرة، ضاحكة، صبوحة، ناضجة، غامزة، فنسهر حتّى الصبح. نأكل الكسكس باللحم واللوبياء بالرأس، والطّواجن ونكسّر اللوز للشاي، ونملح بالفستق ونشرب ربّ التمر ونحلّي بعسل النّحل ما استطعنا ولما نُتْخم نَتْخم بأرقى اللّذّات جميعها، فنقبل عليه إقبال نهم لم يذق طعمه منذ دهر وبنا خوف أن يأخذنا الموت فجأة وبالبال شيء من دنيا لم نصبها وما يعود........

ألتقيه عقب تلك المواسم مباشرة فأحيّيه متعمّدا سؤاله عن الزّوجة والأهل والواحة فيجيبني بفتور : الظّروف، الظّروف. ما كان يمكن أن يذهب في تكاليف السّفر والهدايا أرسلناه فارتحنا وسنعود ريثما تتيسّر أحوالنا والأمر.

ومع مرور الأيّام يسقط من حسابه الزّوجة والأبناء ويجعل في ظنّك أنّه يعمل من أجل أبناء الأخ الّذي مات وترك زوجة شابّة وأطفالا صغارا صار لزاما عليه أن يعولهم. ثمّ يقول : إنّي أفكّر واللّه أفكّر في أن أردّها لي ،زوجة في الحلال. من أجل الأولاد فقط. لكن لا بدّ أن يستريح الأمر حتى يندمل الجرح. بعدها سيكون النسيان ولا مشكلة. أبناء أخي تمسّكوا بي وصاروا ينادونني بأبي ويلقى هذا استحسانا من أمّهم بل و ورجاء من عينيها ودعوة.

وتمرّ المواسم ومع مرورها يسقط الدقايشي من حسابه زوجة الأخ وأبناءها ويروح يحدّثك عن أبناء أخته المحامين والأساتذة والمهندسين. يشير بيده بعيدا. إنهم هناك في المنازه والمنارات وحمّام الأنف. والله يحبّونني. ويترقبون زيارتي.، لكنّي كما ترى سجين السّوق، لا أطمئن على بضائع الناس وأرزاقهم من بعدي. فلا عجب من ذلك والسّوق داره وحياته والسّوق بعض منه. من خلاله تعوّد أن يراقب الغادين والرّائحين. تحيّاتهم تكفيه وتشعره أنّه في البال : كلماتهم باللّسان ،إشاراتهم باليد أو إيماءاتهم بالرأس تقول له: لا تحزن إنّا معك.

يحدث أن يختفي أيّام العيد أو قل يتعمّد الاختفاء عن الأنظار حتّى يوهم كثيرين أنّه عاد إلى الجنوب لكثرة ما كان ملوما خاصّة من قبل النساء اللاّتي يرتدن السّوق ويشعرن أنّ لعابه يكاد يسيل وهو يرى صدورهن

نافرة و فخوذهن عارية وأعناقهن مشرئبّة وعلى الشفاه أحمر وابتسامات لذيذة. وعلى سبيل التّفكّه أيضا كنّ يقلن له ضاحكات: " عد إلى المغبونة. من حقّها عليك أن تحضنها أيّاما في السّنة حتى تصون عرضها وتوحي للجميع أنها زوجة مرغوبة، محبوبة. يا بارد العواطف " ويقهقهن عاليا.

يكون الدقايشي بارز الحضور بالسّوق كامل شهر رمضان في موقعه ذاك من الباب متيقّظا فطنا هذه المرة خاصّة في اللّحظات التي تسبق آذان الإفطار مباشرة. تكون البوّابة مفتوحة كلّيا حتّى يعلم الجميع أنّه هناك يراقب القادمين عليه بصواني الأطعمة المختلفة. كم صينيّة تدخل ؟ لا شكّ عديدة، رغم ما يحصل بين الجيران من تنسيق حتى لا يكون إسراف. لكن الأكيد أنّ ما يقدّم إليه كثير، يكفيه إفطارا وسحورا، بل وتشاركه الأكل قطط سمان تملأ فضاء السّوق دفءا وأنسا. و لا يمرّ الشهر حتّى تراها متهادية تمشي، تتبعها قطيطات.

وذات يوم اختفى الدقايشي ولم تكن هناك مواسم دينيّة. لم يشاهد في الصّباح الباكر يفتح بوّابة السّوق للباعة الذين بكّروا يفرغون حمولات شاحناتهم من الخضر والغلال. وظلّت السّوق مغلقة حتّى العاشرة وتجمّع كلّ الباعة أمام الباب ضاجّين ووقف معهم خلق كثير ممّن أثارهم الخبر وتسوّر شابّ الحائط ليبحث بين الأرجاء ولم يعثر على الدّقايشي. واجه الخلق عبر البوّابة العريضة قائلا: الدقايشي ما ثماش. وكثر اللّغط.

و منذ تلك اللحظة ،بدأت تتناسخ الحكايا حول اختفائه. . . . .

البارحة جاء السوقَ مزوّدُ للتمر، وحين فتح له الدقايشي، حملق فيه وشهق. وعوض أن يحضنه وقد عرفه أخذته رعدة واضطراب وشرع يدور ويدور هنا وهناك باحثا عن مكان يندسّ فيه. لم يفهم الجنوبي ردة فعله لكنّه رفع إلى السّماء يديه عاليا وقال: " يا الله. . . يا الله. . . . . "

وقال آخرون وقد أقسموا: رأينا رجالا من الشّرطة يقتحمون السّوق بعد ساعة من تلك الحادثة ويأخذونه مكتوف اليدين، هل كان فعلا كما قيل ينقص الأمانات ليلا ؟ يبيع الخضر والغلال وفراخ الدّجاج لأصحاب المطاعم بثمن بخس، حتّى تجمّع لديه مال كثير لّما كان يخبّئه ليلا فاجأه شابّان جاءا للسّطو. . . ، فافتكّا المال وأوثقاه ثمّ ألقياه في مجرى القناة العميقة وقد كانت ليلتها متدفّقة تجري بماء هادر ،يفيض ماء طميا.

قال آخرون: لا هذا ولا ذاك. دخلت السّوق امرأة غريبة، عليها غبار من أثر السفر و المسافات البعيدة قالت لأوّل من التقته أمام الباب: " جئت من برّ السودان وأنا زوجته ". كانت في شوق شديد إليه. احتضنته فبكى وبكت حزنا على حاله وقالت: ليكفك عقابا يا حبيبي ما عشته بين الإنس زمنا كالدّهر. لاشكّ أنّ هذه التجربة، ستؤهّلك إلى الحياة بين قومنا من الجنّ راضيا، بما سطّره فينا كبير الجان.

حُمّى الانغراز

عمارة عمارة / كاتب، تونس

«يا طيرَ البَرق تعال، فإنّي أوشكُ
أن أغلــقَ بابَ العُمر ورائــــي..
أوشـــكُ أن أخلَــــعَ مـــــــن
وسَـخ الأيّـام حـذائــــي..!».
(مظفّر النوّاب)

******

هذه الأرصفة لا تُجاري ألفتي حتى.. ولا يُعاودُني ذاك الحنين القديم وأنا أدفع بساقيّ المتثاقلتين عليها.. تنأى المَباهج، وتـمُور فيّ اضطرابات الوَجد والأوجاع.. هاهُنا، امتطيتُ صَهوة الدّهر ذات يوم.. يومَ كان لأحبّتي صوتٌ لا مَبحوح، ولا مَخدوش، ولا خافت.. هاهُنا، توقّـف بيَ الزّمن بُرهَة عند مَجد الرّفض. ومَجد الفعل. هاهُنا، انعطفَت بي ذكـرَى في غفلـة مـن عيون العَسس وقبّلتني... وهاهُنا، يَحملني الشّوق إليهم، فأرحلُ على أجنحة من لهيب الأماني.. وأستريح على لظى الذكريات...

أرنو إلى زُجاج السّماء، وأحاول أن أتجدّدَ مع كلّ شعاع وليد، مع رَحيـق القلب المفجُوع بعَبثيـة الأيام.. أعَضّ على حَبل الألم مُتأرجحًا على عتبات تاريخ الدّم المعروض مَجانا على قارعة مدائن الغربان.. أبحث في المارّة عن وجه للبلاد.. وجه يُشبه أمّي.. ويُشبه "عصافير الجنّة" وهي تؤمّ رياضَ الأطفال طربَة بالكون مع صفاء الصّباحات.. ويُشبه "عبد اللـه..!".

اندفعَ بقربي مُسرعا أحد اللاهثين الجُدد وراء بُورصات المال، يبدو أنّه تأهّل حَديثا على اللعب "بالبَيض والحَجَر" كي يَمهَر في "اقتلاع أضراس الكلب وهو ينبَح".. سألتُه عن التوقيت فأخفى تكشيرته خلف "فراشة العُنق" وحَثّ خُطاه.. قد يَكون سمعَ سؤالي أم لا!سيّان. لكأنّه يقول لي بخط عريض للحبر السـرّي الإجتماعي: "هـذا الزّمن لي..!".

(لا الأرضُ أرضي ولا الزّمان زماني... ضاعت ملامحي وافتقدتُ لساني..!).

وابتسمتُ في جوفي! بعد أن تذكـرت أنني أحمل مُؤشّرا للتوقيت. بَلىَ، فقد رَنّ المَحمول داخل جيبي. ولمّا سَحَبته وأظأته قرأتُ على شاشته رسالة قصيرة مفادها ألاّ أنسى الخبز والخُضارَ حين عودتي. أطفأتُ الجهاز وأعدته الى مَكمَنه.. هكذا تصير الأمور أكثر وُضوحًا. "تـدَجـّن".. "تحترق" على نار هادئة. لتصيرَ "عبد الشهوات".. "عبد الذوبان".. والإنضباط إلى واجبات

الإعالة التي تكسر ظهرك، أو تكسرُ أنفك... غيٌّ. ومتاهة لا حَدّ لها من بُروتوكولات "المجتمَع الرّاقي" حتى أسفل حضيض من شقاء التعساء...

وكمَن يَفيق من غفوة، انتبهتُ إلى ما حَولي بَعد أن لكزني أحدُهم على جَنبي! وأشار بيَده أن أتوَخّى مَسلكا جانبيا لنعبُر هذا الزّقاق. كانت بعض الأحجار المُفلطحة والمحدودَبة، قد نثرَها أحَدُهم على مسافات يستطيع العابر أن يَقفز من على إحداها إلى الأخرى، إن أراد ألاّ يَخُوضَ في برَك المياه الآسنة، التي احتفظ بها أديم الأرض في رصيده من الأمطار.. ولمّا كان الطقس صَحوًا، كنت قد نسيتُ ساعتها متى نزلت تلك الأمطار؟! وعبثا حاولتُ تذكـّرَ كم مَرّ على نزولها آخر مَرّة، لتستحوذ على تفكيري المشاهد المباشرة لمن يقفزون أمامي من حَجر إلى آخر.. أتكون هذه إذن "الضفادع البشريّة" التي يقولون عنها..؟!

وكخفقة بَرق في سماء مُدلهمـّة، انبثقت من زاوية ما بذاكرتي، عملية "إيلات" البطلة التي أبدعَتها ثلة من عناصر البحريّة المصريّة في الستّينات.. ولا أعرف كيف تكـدّرت..!

يجب أن أنُطّ الآن أنا أيضا لأعبُر دون تلطيخ أو بلل.. أو أرجعَ أدراجي إلى جهة أخرى، وكلّ الجهات تؤدّي إلى جهات..! كـلاّ..! خسئت تلك الأمثال! خسئت "رُوما وطرقها" إن كانت على هذه الشاكلة! كنت مقتنعا دَومًا أنّ الحقيقة لها طريق واحدة. أمّا تعدّد الطرق والاحتمالات، فهي مثار للغبار والتمويه، لا أكثر...

ترَنـّح أحد العابرين أمامي، لقد وطئ بإحدى ساقيه البركة ورَفعَها بسرعة مَرّتين أو ثلاثا. فقرّر أن يَنزل ويسير مَغمور الساقين بالماء وقد بَدا عليه الثبات، ذلك سُلوك جريئ و واضح منه.. المُتراقصون والمترنّحون لا يَتقدّمون. أو للهاوية يَؤولون.. أنا لا أريد أن أتشبـّه بقرَدة السّرك، لمُجَرّد أن أتطلـّع لعلـُوّ مَوهُوم.. كنت دَوما أؤثر السّيرَ على أرض صلبة، فوَحدها التي يَرتفع عليها ما شهق من بناء...

وعلى امتداد الأرض الموكولة للأوحال، غدَوتُ مجذوبًا بحُمـّى الإنغراز..! سأخلع حذائي إذن من وسخ الطريق لاحقا.. وسأملأ رُوزنامة أيـّامي التالية بمواعيد مع الطيور. ومع أهازيج الحصّادين المنسيـّة. وصَخب البحّارة في ليالي اللجـّة الحالكة.. وأستدرّ للأحراش العَطشى غيوم مواسم أمطار شَحـّت.. وأزُفّ أبنائي قبل بلوغهم على مَحاسن سُلالات الأوّلين.. سأفرُك على سَطح بَوصلة القلب ما دام خافقا، وأبقيها قريبة بما يَكفي لاعتمادها كلـّما ثارت الأنواء...

وإذا جاءَني طيـفُ أمّي حينـها، يَرصُـد ثباتـي في ليالـي الوحـدة أقـول: "نامي قريرَة العَيـــن..." ٪..

إِشْرَاقَاتُ الْعَاشِقِ

المكّي الهمّامي / شاعر، تونس

أُفكّرُ في المَوْتِ، مَاذَا تَبَقّى

مِنَ الْعُمْرِ حَتّى أحَاصِرَ دُودي؟

أَنَا بَيْدَقٌ تَائهٌ فِي الدُّرُوبِ،

وَشِعْري تَشَابَهَ، مَا مِنْ جَدِيدِ

***

أَنَا مِحْنَتِي أَنّنِي فَوْضَوِيٌّ،

أُعَانِقُ مِشْنَقَتِي وَخُلُودِي

أُمَارِسُ، فِي هَامِشِ الزّمَنِ

الإِنْتِحَارِيِّ، أَحْلاَمَ طِفْلٍ عَنُودِ

***

صَبَاحًا، أَرَى الشّمْسَ فِي غُرْفَتِي

تَتَزَيّا بِأَسْرَارِهَا فِي الوُجُودِ

فَأَشْتَاقُ أُنْثَايَ أَمْضِي إِلَيْهَا،

لِتَحْضُنَنِي مِثْلَ قِطٍّ شَرِيدِ

***

أُقَدِّرُ، أَنّ لَهَا أَنْهُرًا جَارِيَاتٍ

مِنَ الْعِطْرِ تُغْوِي نَشِيدِي

لَهَا سِحْرُ مُعْجِزَةٍ، إِذْ تُطِلُّ

عَلَى الْقَلْبِ أَفْجَارُهَا مِنْ بَعِيدِ

***

كَأَفْرَاسِ نُورٍ تَلأْلأُ فِي رَاحَتِي

رَاحَتَاهَا، كَحُلْمٍ رَغِيدِ

أَضَاءَتْ لِيَ اللّيْلَ حَتّى اكْتَوَيْنَا،

مَعًا بِلَهِيبِ الشُّرُوقِ الْفَرِيدِ

***

هِيَ الإِثْمُ، لَكِنّمَا فِي جَلاَلٍ،

تعرّتْ، فأغرتْ دمي بالسُّجود
هيَ الجمرُ، فيها رأيتُ خلاصي،
تطهّرتُ بالنارِ مثلَ الهنود

***

أهجّجُ بالرّغباتِ صُراخي،
وأرمي بتعويذةٍ في قصيدي
تليقُ بعينينِ أيقونتينِ،
تُقيمانِ كالوجدِ عُمقَ الوريد

***

مُقدّسةٌ شهوتي ووصايا
دمي ولُغاتي عندَ صُعودي
فهيّا اشربي من حليبي، يا امرأتي،
واطلقي فكرتي من قيودي

***

وأعرفُ، منذُ قرأتُ فصولَ
يديكِ، أضاءَ دمي من جديد
وصلّيتُ، كانتْ صلاتي احتراقًا،
وكنتُ أمامكِ مثلَ المريد

***

أشمُّكِ، أرشقُ بالماءِ وجهكِ،
أُغليكِ فاكهةً لوعودي
أُقبّلُ هذا التجلّي البرنزيّ
في جسدٍ مُربكٍ كالورود

***

أُحبّكِ نرجسةً في الأعالي،
تدسُّ أصابعها في نشيدي
وأكتبُ، لا شيءَ يمنعُ عنّي
الكتابةَ ضدَّ ظلامِ اللُّحود.

عــرس

علالة حواشي / شاعر، تونس

إلى الشهيد محمد البوعزيزي مفجّر ثورة تونس و ...

النارُ لِمَنْ؟
وَالعَاشِقُ لَيسَ مَجُوسِيّا
أوْ مِنْ عُبّادِ وَثَنْ
وَصَفَاءُ الرُّوحِ بِحَرْقِ الجِسْمِ
وَجِسْمُ العَاشِقِ لَمْ يَمْسَسْهُ دَرَنْ
فَلِمَاذا النّارُ إذنْ؟
أسْألُ صُوفِيّا
أسْألُ مَنْ كَانَ نَبِيّا
أسْألُ جِنّيّا
أسْألُ فِينِيقًا
وَفَرَاشَةَ ضَوْءٍ
وَسَمَنْدَلَ بُسْتَانْ

فَيُجِيبُونَ بِأنّ النّارَ أمَانْ
وَالعَاشِقَ إنْسَانْ
لا مِنْ عَصْرِ النّمْرُودِ
وَلا مِنْ عَصْرِ سُلَيمَانْ
وَالعِشْقَ رِهَانْ
رِبْحٌ لا خُسْرَانْ
وَالعَاشِقَ وَالمَعْشُوقَ
الحَارِقَ وَالمَحْرُوقَ فَتَىً
مِنْ كَاهِنَةٍ، مِنْ جَارِيَةٍ ، مِنْ عَلِيسَه...
تَاهَ كَمُوسَى
فَاتّقَدَتْ إصْبِعُهُ قَبَسًا
مِنْ نَارِ بْرُومِيثْيُوسَ قَالَتْ :

يَا العَاشِقُ كُنْ !

وَاتّخَذتهُ النّارُ عَرِيسًا

فَاختَفَتِ الدُّنيَا بِهِمَا بَعْدَ شَجَنْ

وَتغَيّرَ وَجْهُ الأرْضِ

وَكَانَ وَطَنْ

وَإذا لِلسُّحبِ بُرُوقْ

وَإذا لِلشّمسِ شُروقْ

مِنْ مَغْرِبِنَا،

مِنْ تُونسَ،

لا مِنْ شَرْقِ عَدَنْ

وَإذا مَكْتوبٌ فِي الرَّايَاتِ

بِخَطٍّ عَرَبِيٍّ، أندَلُسِيِّ التّوشِيحَاتِ ، حَسَنْ:

– لَوْلا العَاشِقُ مَا عَادَ لنَا زَمَنٌ أخفَاهُ زَمَنْ !



هبـوط ... ارتِجـاجْ

بشير موسى / شاعر، تونس

هُبُوطْ
قالت،
برَبّكَ
ما هذَا البَغاءُ
المُتدَفِّقُ عندَكَ
فِي
التّعريفَاتْ؟
....
....
ألاَ تحْسِّينَ
أنّ الصّفاءَ المُسَجّى عليْكِ كَذِبٌ
بَعَضُ خَيَالي؟
ويَخرفُنِي الخَوْفُــ/ أطْفَــحُ
حِــيــنًا

وَ أَغرَقُ
حِــيــنًا
وَحِــيــنًا
أطِــيــرُ...
بـعـيــدًا............... إليكِ!!
....
....
برَبّكَ
مَا هـذَا الفَتْكُ ـ النّطْقُ
المُتَشَذّرُ في
الأصْواتِ
وَفِي الكَلمَاتِ ـ الأَنْيَابْ؟
....
قُلتُ،

سأختارُ الأرضَ... لأمضِي.../
(هِيَ
لاَ تدري بأنّ الشِّعرَ لاَ...
لاَ يَتكَدّسُ
كالأشفَــارِ
علَى الأهـدَابِ!)
....
لِذَا.../
تخــتَـارُ الطُّـهرَ
فـعَلَهَا
تـذوِي
لِتضـوِي...
وَ تطـوِي
عـذَابـاتِ الأسبَـاب
....
............/ وَ أختَـارُ
الآتِي
لِـ
ـذَاتِي/...
شَمَاتة
أَنتِ
عَيْنُكِ -

مَن
مَــاطَلَ
طَويـــــــــلاً
قَبلَ وصُـولِ النّـارِ
إلى آخِرِ الـفَــتِـيـلْ
....
وَ كُلّما ذُبتُ شَكلاً
هَا... ذُبتِ شَكلاً!
قُلتِ:
"أحسَنتُ بِكَ
يَا...
يَا قَتِـيـلْ"
!!!
طُلُوعٍ
طَلَعَتْ
من كَتِـفَيْهَا
أسرَابُ يَـمَامٍ...
هَــذِي المَــانِعَةُ
مُـنذُ سِـنِيـن
مِـن عَـينَيْـهَـا
يَلُـوحُ الوَجْـدُ... هَيّـامـا
طَــالِـعَــةً كَـانَتْ

(فـاقِعَـةً)

مِن

وَخـلٍ - طِـيـن

وَ مَـعَ ذَلِكَ

لَمْ أعرف كُنهَـهَـا.../!

لِقَاء

أزُورُنـي

مَـرّاتٍ عِدّة

وَ أَلْقَانِي

عِـبَـارَاتٍ تُتْلَى.../

بِـرَبِّـكِ...

أَصَمْتُـكِ رَبّـانِيّ

آن حَـكَـيْنَا؟

أمْ

صَنَعَتْهُ اللّـذّات...

حِيـنَ هَـوَيْنَا؟

....

هَـلْ أنّ الشّعرَ الـ

...ـيَـخونِنِي

لَا يَـجْـمَعُـنَـا

فَـ...

ـخِـفْـتِ / ـوَ...

مَـ...ـسَـ...ـخَـ...ـتِيـ...ـنِـي؟

(أَفَذلِكَ)

هَـذَا النّصّ اللّا يَجْمَعُنَا

لَمْ يَنْشَطْ

لِيَزُورِكِ

فَـ...

كَيْفَ

- بِرَبِّكِ -

يَـــزُورِيـــنِـي؟؟

....

....

أزُورنِي

نَـارًا

وَمَـرَارًا -

لَا أعرِفُنِي!!

لَا مِشْكَــاةَ... لِـ

أخـفَـلَ...

وَ لَا

مِـــرْآةَ

لِأَعْـــكِـسَ ظِـلّـي

وَ... أذْهَـــلَ/

يَـــاهُ!

أخـــمـَـلَ
كُـــتـــتُـــ
ــــوَــــ
كُــنــتِــ
آنَ تَـلاَقـيـــنَـا
أسفَلَ
بابِ البَحرِ:
كُنتُ أنَا
وَ كُنتِ
أنَا...
فَـهلاّ
بِـصَوتِـكِ
صُ ـغَ ـتِـ ـيـ ـنِـ ـي؟؟
ارتجاج
قَالت:
هل من ملاذ لَكَ
وهَـــذِي الخَــديـعَـةُ
لَمْ تَكفِهَا اللّذّةُ
لَـمْ تُنْسِـهَا
الـوَجِـيــعَـةُ؟؟

وَ أرمِي يَدَيَّ - النّرد:
حَظّكَ طَفحَـةُ كَيـلٍ!
وَ دَمعُكَ زَخّـةُ سَيـلٍ
وَ أرضُـكَ آلــ///
/// ـوَيـلْ!!!
تَمَزّق
يَـا صَمتُ اختِجَـاجًـا!!
كَـيـفَ؟
كَـيـفَ .
أيّـهَـا الشّعـرُ
المُـنـهَـمِرُ
ارتِـجَـاجًـا
أسَمّـيـكَ؟؟/
....
...../ غَـيرَ
الـشّـعـرِ؟
...../ غَـيرَ
الـسّحـرِ؟؟ــ/
إذَنْ،
مَـا بُـخـتُ بِكَ
!!!

قصائـد

خير الدين الشابي / شاعر، تونس

عشتـروت

وعهدي بها

عشتروت

أنا الآن

سوف أسمّيها عش

عشتموت

تموت البلاد

تلو البلاد

ومنذ اختلاف العباد

لها الدّهر والقهر

والنهر والبحر

والأمنيات الخطيرة

تسافر فينا بلا أجنحة

زَمجرتْ من صمتنا

واختفت زلزلتْ

أركان شطآننا

والجزيرة

أيا بحر ... فلتستعد

مراكبنا

مالت الشمس في جوفها

والرياح

وبنت الخليج

قضت نحبها

والصباح

وموجك يا بحر

أضحى خريرا

يداعب أصوات هذي القبيلة

هذي العليلة

هي أمّة لاتحذ

هي أمّة كم تعذ

هي امّة لم تعذ

وخيمتها في الفضاء

بغير وتذ

ونمل دؤوب

يقاوم زحف الكلام

بغير مدَذ

بغداد ... يا قوس قلبي

بغداد ... يا قلب قلبي

الله يعمل

والشعراء يعلمون

عجنت ضلوعي رغيفا

لأبنائك الأبرياء

وشعرا نقيا

يقي عزلة الكادحين

صباح مساء

من الآن

لا شَيءَ شيءْ

أنا لست حي

أيا لحظة الموت

مُرِيّ عليهم

مرّي عليهم ولا تخجلي

وقولي وداعا

وداعا لماذا

وأهلا بماذا

فيا عقبة الله

أسرج خيولك واسرع قليلا

مَرَّ السحاب

على شفة الأرض توًا

وما أمطرتْ

سوى ظُلمة عَسعسَتْ

في البيوت

أوّاه ... !

يا أمتي في السكوت

ويا قبرنا الأبيض المتوسط

إستوسط الآن

بيني وبين دمي

لأمدّ يدي

للتي إسمها

عشتروت

للتي إسمها عش

تموت

لم لا تموت

وسوف تموت

ولو قسّموا

جثّة الماء من فوقنا

ومن حولنا

والفُرات

ستبقى البلاد لنا

ستبقى البلاد لنا

والأشعّة والكائنات

وسأدخل قلب الخريطة

مُلتحفا بالقرار

وبالانتصار

وبالاختراق

وبالانتلاق

الوفاق

العناق

العراق

العراق

العراق .

غابيـــة العينيـــن

غابية العينين

أرجوكِ

لا تمضي على عجلِ

سُحب المرارة داهمت

أملي

وأنا على عَطشي

وأنا الذي

زَرَعَ الوفاءَ على الوفاء

نَضَبتْ

مياه النّهر عن شجري

فبمن ألوذ أنا

يا حلوة العينين ... يا مطري

غانية العينين

مُحترق أنا ... طائرٌ

سَئِمَ الحياة على اللّظى

والطّير إن يشدوكِ مغتبطا

ذاك الصّدى

من رونق الفجر

غانيةَ العينين ... فَلتبكي

لأرى

دمُوعَ الحزن في شعري

والكُحلُ مُمتزجٌ

مع العبراتِ يَسري

إيهِ كم تحلو الدموع

إذا ... سالت عن الدُرِّ

غانية العينين..لا تنسَيْ إذا

جئتِ يوما على دربي

فَتذكّري

فَتذكّري

كم أنا أهديتكِ عُمري

وكم هِمتِ على قمري

وكم نمتِ على صدري

وكم خُنتِ ولم أذرِ

أنتَ الذي أغريتني

يا قاطفَ الزهراتِ

قبل أوانها

يا من عَبَثتَ بمُهجتي

ونويتَ غدري

قلت مهلاً

ذاك من زلّتْ به قدمُ

الحبّ...لا يأتي

على دُستوره هدمُ

ومتى القران قد نصَّ

عن العشّاق بالكفر

غانية العينين ..فَلتمضي

إذا شئتِ

فلم يبق

سوى وجعٍ يُعاتبني

وقصيدةٍ أوصَيتُها أن لاَ

تَبُوح بسرِّي.

نشيد القلق

أبرقت لحيفاء

عفوا لهيفاء

برقيتين

برقيتين

على نفس الوتيرة والنسق

الأولى

من قلقي

والأخرى

من غرق الورق

قلق

بحجم الريح يقذفني

يجزّئني

ويقسمني

إلى كل الجهات ونفترق

وأظلّ أحلم

بانتصار العمر

في أحلى طبق

الطفل يجهش بالبكاء

وأم القدس شاردة

والباب مشتعل

على قدمي

وأنا

على وجعي أدق

خمسون عاما

وقاف القول ما نهضت

والقوس متجه إلينا

والرمح يشرب من

مآقينا

والشرق يرقص

تحت أضواء النفق

قلق

أفق

أفق

الرعد زمجر وانطلق

والقول

ما قالت قواميس القوى

حرب..

حرب لماذا سيدي

وأنا المطوّق بالغرق

شعر..

شعر وماذا سيدي

وقصائدي مسجونة

لا نبض فيها

ولا تدق

قلق

وتخدعني الأناقة

والعلاقة

والصداقة

والأفق

وأظل أحلم

بانتصار العمر

في أحلى طبق

آه ...وأقسم

بالتي صدقت

بالتي خدعت

حجبت نور التعهّد

والحوار المتّفق

إني هنا

في لوزتي

مخضوضر

في قشرتي

قلب وعاهد نبضه

منذ البداية

كي يرق

خمسون قافا

في القصيدة

والقصيدة ما انتهت

خمسون نارا

في الجريدة

والجريدة ما انطوت

خمسون بحرا

في الخريطة

والخريطة ما ارتوت

من شذى

دمنا العبق

وأظلّ أحلم بالسلام

يا سلام

وأظلّ أحلم

حتى يدركني الغمام

ويطير من حولي الحمام

ويأتلق

طار الحمام

حط الحمام

طار القلق

طار القلق

القلق

القلق

القلق.

الحديقة الخلفيّة للإيقاع

أمامة الزاير / شاعرة، تونس

«خرج البهلول يستقرئ موت الظلمات
هو ذا يرجع والنشوة تمحو الخطوات
يجلس الموت على شرفته
ويريه
كيف يستعرض جيش الرغبات»
« يهبط الليل يرتاح في جرة ملئت خمرة
لا ندامى ،
رجل واحد يتقلب في كأسه»
أدونيس

أنتيكا

"بابلونيرودا" في قصائده المائة للحب مثل ديك أعمى ينقر بابي، ريشه الكرتوني يلمع في مقهى "سيدي البحري". ملوحة عالقة في وجهه مثل وقع أغنية لم أتذكر بعد عنوانها أو صاحبها. أحاديث ساخرة تصبغ الموج بحبات الضوء. لزوجة الماء ترطن بلغة المجاز وتملأ كل الفراغات المريبة. "بابلونيرودا" في قصائده المائة للحب، نسي مغلفا أبيض على شاطئ المنصورة

شرب زجاجات "البيرة" الكلامية حتى انطفأ مثل سجائر الرابعة فجرا. "بابلونيرودا" انتفض كصرصار قتلته للتوّ وحدّثتني عن مشيته المترنحة ونظرته الحمقاء وأصابعه المحنّطة.

مسافران

محطة برشلونة استقبلت غروب الشمس وحدها مثل عجوز تستأنس بالظلال وبالقطط السائبة وبالدراويش ينصبون فخاخا آخر الليل للغة المشتهاة .

تمنحها الكف الكنسية المشرعة في وجه السماء بركاتها.

كانت جالسة ترقب كيف تتشكل كرات الضوء وتتلاشى.

لم تأت بعد..والوقت هوى بكفه الغليظة على نبضها
لم تأت بعد.. والمطرية الجاثمة على ركبتها تسأل قطرات المطر.
ها أنت تطل من زاوية معتمة.
ضحكتك لك..
خطواتك نحوها لك وحدك..
حقيبتك الملأى بالغيب ، بأطياف الملائكة ، وبكل الأحاديث التي تتخثر في امتداد الليل..لك وحدك..
يدها المرتعشة ، أعصابها المشدودة ، خصلة الشعر

الماجنة ، ضحكة النادل ، مشموم الفل وبائعه الطفل،
والسجائر الأخيرة.
لك وحدك ، في محطة برشلونة أن تلملمها في
حقيبتك الملأى بالغيب.

Pick up

فندق عند ناصية الشميساني يغزل رائحة البن
التركي وينشر أوراق التوت البري في الأفق .
الساعة الواحدة ليلا .
"ماريوت" (*) تتحدث مع صديقها على "المسنجر".
تهمل أهدابها لأنفاس الليل المزدحم بعرق عاملات
التنظيف .
تفتش حقائب الضوء البالية.
" ماريوت "، لا تعثر على شيء يستحق التنفس.
تنظر:
جبال سبع تكتفي ببذخها العددي
حر خرافي تشوى على لظاه جزرة
ساعة ترتكب كل الجرائم دفعة واحدة
ساعة أخرى تختفي بعقاربها المترنحة
مدينة رتيبة جدا
أزقة تتعثر في أزقتها
وأصابع رسام تكعيبي تتداخل في الزجاج.
"ماريوت" تبتلع خطواتها وتنتعل الغياب...

*) ماريوت فندق في منطقة الشميساني في عمان (الأردن)

« البابور..»

لم تتعثر يوما بقوارب البحارة القادمين من الموت.
لم تعثر بعد عليها في النزق البحري .
لم تغزل صوتها صدفة ماكرة.
لم تدخل مرسما قط مثل فكرة تنبت في عباءات
المريدين أقواسا لصيد الوعول البرية والأرانب
البيضاء.
لم تتذكر وهي تسير إليها سوى همهمات " البابور"
الحزينة
لم تتذكر شيئا سوى سبحة شيخها وسجاده وشعره
الأبيض
لم تتذكر أحدا في أصابعها سواها .
لم تعقد رقية زنارها.
واكتفت بتجميع سلة الأصداف وعيون القراصنة
الزجاجية.
لم تتحدث رقية كثيرا .. بل اكتوت بالرماد..

الّليدي صليحة

الراوي يحمل أدواته :
فنجان القهوة الذي صبغته بأحمر شفاهها .
اللوحات التي تراءت خلف ابتسامتها القزحية قطعة
من جهنم مغلفة بقشور البرتقال.
وعصافير الشارع التي لا يضاهي عربدتها المسائية
سوى ما تناثر من حيل أنثوية .
الراوي يجرد أبطاله من بطولاتهم من المراسم
السماوية ومن كل اللحظات الأنيقة
لا ينسى أن يرتب ألبوم الصور، وخطوات الريفيين
المثقلة بحبات الطلع وأزهار الدفلى ، و"سدايات"
الجدة و عقود "السخاب"
لا ينسى أن يقتطع من أغاني الفلاحات تذاكر لكتابة
سيناريو المشهد الأخير.
الراوي يترك أبطاله فوق "السدة".
يتركهم للسديم .
ينتصر لأنثاه.

ويبقى غارقا في أوجاعه
عالقا في الهذيان.

« كش مات»

" كش مات " ..

قال صاحبنا الذي تساقط شعر رأسه مثل أسلاك الكهرباء المنفلتة و أعواد الثقاب البرينة .

وعلق صوته على حائط افتراضي، في صفحة افتراضية ، في موقع افتراضي ، تحت إسم افتراضي جدا..

صديق ثان دخل "الحومة" وفي يديه زجاجة "كوكا كولا" ..

لم تكن باردة ..

كان يسكبها في موقعه مثل طفل اعتاد أن يبلل فراشه كل ليلة خوفا من "الغولة " التي ترقبه عند الباب.

صديقة ثالثة ، ضحكت ملء أوراقها البيضاء .

صديق رابع كان نائما ..حين فتح عينيه لم يعثر على صديقته التي كانت أمام" البوديوم" تحبك قصيدة نثر عنهما.

"عمار " المخبر حمل سوطه ، لبس جبته وسار في الأزقة عاويا ..

كنا أطفالا .. لكننا لم نخف.

ساموراي

مثل شاشة سوداء انقطع البث التجريبي عنها فظلت تصدر صوتا كالصرير.

مثل قصيدة هايكو تتعرق في شفتي شاعر ياباني قبل أن يذوي.

مثل يعاسب تضيء في عتمة الروح وتختطب فواصل موسيقية للعازف العجوز.

مثل إشارات المرور الماجنة تغمز كل العابرين

وعداد التاكسي يسعل في وجهك .

مثل أصابع الصلصال تشبك معسكرا لصيد النمل..

مثل روائي بذيء يقتنص أبطاله من "الملاسين"ويدفعهم إلينا هكذا..دون اغتسال .

مثل صراخ امرأة حاد في منتصف الليل وهي تطرد زوجها العائد للتو من حفلة قمار

مثل لوحة مزعجة تخز منخريك ..فكأنك واقف على جثة قط انتفخت..ثم انفجرت .

مثل كل الكلمات التي قيلت ولم تقل ..وكل الصور التي نسجت ولم تنسج..

كان ذلك الصداع..

درج إلى أنامل سلفادور دالي

الإيقاع الإسباني يخفق منذ لحظات في شاشة "الفايسبوك"

أصابع متشابكة تركض في غابات الثلج

الأصابع التي تنطلي عليها حيلة الإيقاع تطل خلف شراشف غيمة سماوية وتوغل في رقصة شبقة.

راقصان يلهجان بتراتيل النساء اللواتي أرخين على صدورهن حبات الرمل والصدف الأبيض مثل أيادي الله البيضاء تماما..

راقصان يكنسان البحر بأصابع سلفادور دالي ، مثل منارة لا تخطئ إتجاهاتها إلا في لحظة مارقة ..

راقصان يستدرجان الضوء المتعالي ، ويصنعان كمينا لونيا في الحديقة الخلفية للإيقاع..

الراقصان يرقيان الدرج إلى أنامل سلفادور دالي ويسرقان من خطوطها أيادي بيضاء..

حكاواتي

مازال يعتقد أن خطواته ملينة بأصوات الفلاحات اللواتي غادرن الإطار الفضي للوحة المعلقة.

مازال يمشي متخاذلا متثاقلا متثائبا.
يقتات مما تعرضه الشاشة السوداء في قاعة مظلمة من قاعات سينما الشارع .

مازال ينطق لغة المريد العاشق في قصائد ابن عربي والحلاج .

واثقا في حواسه الست واثقا فيما خلفته مهاترات عاشقين... الرابعة فجرا.

مازال يرتكب كل الحماقات، ويغازل البائعة المتجولة التي تقلدت أربعين عاما وسلتها و" مشموم "الياسمين..

مازال يشاكس أصابعها..

لكنه كان ينسى دائما أن يعدّد أصناف العصافير المهاجرة سرا في قوارب الليل

كان ينسى أن يشكك في طبقات الشعراء الذين تهافتوا على صالونات التجميل والسهرات الإذاعية ليلا..

كان ينسى يديه على طاولة المقهى بعد أن يطالع حظه اليومي في الجريدة ذاتها ..

ويرتبك في الميترو حين يريد تذكرة ولا يعثر على يديه..

«كاسك يا وطن»

يمحو توقيعه على هامش اللوحة بفرشاة تلميع الأحذية.

يمحو من شماعة البيت كل المعاطف والفساتين المعلقة.

يمحو شماعة البيت ، ويترك مكانها فراغا أبيض.

يفكر قليلا:

(مازالت علب الكبريت والقداحات الفضية تترصد بكراتين الباعة المتجولين في "الدباغين".

مازال الليل يبصق في وجه الجالسين في مقهى "ميلاد" ، يوزعون أدوارهم على رقعة الشطرنج ، و ينسون أن " الحياة في مكان آخر".

مازال المخبر الزنجي واقفا يتأمل شبابيكنا ويتقيأ سيرة المساء.)

يفكر كثيرا ..يشرب نخبا..

ثم يمحو يعجوزا يتلكأ في الدرج كي يمعن النظر في المؤخرات .

يمحو "أثر الفراشة " في شعر درويش.

ويمحو النخب الذي شربه منذ قليل.

Sans espoir

الأرض عكاز عجوز نسيت كيف تمشي ولم تتذكر بعد أقراطها وخلخالها وتلك "الخمسة" المعلقة في "حرامها".

الأرض مثل عباد الشمس المنثورة ، تتفتح كل شهوتها للشمس ولهمهمات عاشقين استرسلا في العبث .

الأرض حين تغرق في صمتها اللاهوتي ، ترسل أصابعها في الظلام وتحمحم في أشيائنا ..كأنها هي ..

الأرض تشرب أصواتنا وتمهلنا ساعة ليرتبك الإيقاع.

الأرض تشبه سرير frida kahlo تنمو عشبة برية في جوانبه وتنحني برفق على وسائده..

الأرض في كف frida kahlo تمزج ألوانها وتسحب ظلالها وتدقها مسامير في عنق اللوحة .

الأرض frida kahlo حين تقبس وجهها وترخي على جرحها كل الغمام.

Terminus

الصمت يهزأ بالتفاصيل المحمومة ، يخلق أعذارا لبائعي الريح والكلام في المسامرات الإذاعية ليلا..

حتما.. لا بد لنا من جرعات التخدير لنواصل مشينا نحو حديقة الباساج ، لنتأبط ذراع الوقت الماجن في ميترو السابعة صباحا.

أنت تقرأ الآن رواية عزيز بيسان " يحيى يعيش ولا يحيا".تدرك لوهلة أنك هو دون ملابسك الصباحيةالتي نسيت أن تقفل أزرارها.

المتسول العجوز بكل قذارته يشبه أكياس القمامة التي لم تتفطن إليها عربات البلدية.

تعود الآن إلى مقهاك في نهج الجزائر

أصحاب البدلات الأنيقة جدا يشربون قهوتهم على عجل.

ويتركون على المقاعد جرائد الصباح..مهملة..

الصمت يهزأ بالتفاصيل الباردة صباحا .

حتما لن يصيبه البرد بنزلة ولن يحرجه النظر إلى المتسول العجوز وأصحاب البدلات الأنيقة جدا..لن يحرجه النظر إلى كتابك الذي أهملته منذ لحظات.

Temps mort

أكياس البلاستيك السوداء تنشر قطع الظلام في الغرفة وتجثم على سقفها الأخضر مثل خفافيش الخرافة.

(لم أكن أراني ..لم أكن أراك..)

أكياس البلاستيك السوداء تتسلل في حقنة "البنج" إلى دمي، تقفز ضحكا، تضع كل أشباحها وأصواتها المخيفة وظلالها مساحيق للوحة المعلقة أمامي.

(مثل جوليا روبرتس سأضحك..)

أكياس البلاستيك السوداء تحمحم في صوت الممرضة يجيء من بعيد كالصدى ، تخنق الجسم الأبيض الصغير الذي يخفق مثل وردة جبلية .

(كيف تبتسم الموناليزا ..؟)

أكياس البلاستيك السوداء تصنع فزاعات لإراقة ما تبقى من قبل عابرة، تصنع مقصا..مشرطا..إبرا.. قفازات بيضاء..ومزاحا ثقيلا في غرفة العمليات.

(هل أنت أنت هنا على هذا السرير المتحرك..؟)

أكياس البلاستيك السوداء تسرق من صوتي صوتي ومن كفي الباردة خطوطها..تسرقني مني.. ساعة من الموت المجاني..

(لماذا خبط الدم يزرع موسيقى الزنوج في الـ ascenseur ..؟)

أكياس البلاستيك السوداء ليست إلاّ ما لم أعلمه عني.